هو المستعان

هذا

كتاب ارشاد

الطالبين للفاضل

المقداد الذي علقه

على كتاب نهج المسترشدين من تصنيف العلامة

ابي منصور الحسن بن مطهر

طهر الله رمسه باهتمام جناب الامجد

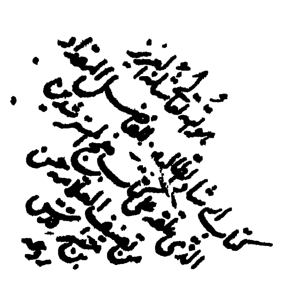
المستطاب قدوة الانجاب ميرزا محمد ملك

الكتاب بن نور طبع در

مطبعه

دت بمبئي بندر

اللهم وفقه



بسم الله الرحمن الرحيم

ان اولى ما صرفت فيه قوة فحول الافكار لافتضاض ابكار الاذكار مستحدثة في الفاظها رتايج بها
فصيح الاذكار حمد موجود تفرد بوجوب الوجود وصفات الكمال ونعوت الجلال لذاته و
شكر منعم افاض سجال جود الموجود على قوابل ماهيات آثاره ومصنوعاته ليظهر سر كنت كنزا
مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق على هياكل تعبداته وجعل مظهر ذلك السر نوع
الانسان وخصه بالآلاء والالطاف معدة لحصول مرامه في مقاصده ومراديه فالسعيد من
وافق اوامره والشقي من خالف منهياته اختار من بين انبيائه واوليائه وشرفهم تشريفا وكرمهم
تكريما وجعلهم سفراء بينه وبين عباده ليظهر والهم من فضله جسيما وخص من بينهم حبيبه
وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وشرفه بلولاك لما خلقت الافلاك
وجعله مرشد المقربين حضرته من الاملاك فسبحنا وسبحت الملائكة بتسبيحنا وقدسنا
وقدست الملائكة بتقديسنا وذلك نبينا محمد صلى الله عليه وآله اولي الكرامات الباهرات
والمقامات العلويات صلوة تملاء اقطار الارضين والسموات اما بعد فحري بمن
اكرمه الله من عبده واولاه من مزيد فضله وجليل رفده ان يتحلى بذلك ويظهر بحسب طاقته
وجوده بدليل ان الله تعالى يحب ان يرى اثار نعمه على عبده وكان الكتاب الموسوم منهج
المسترشدين في اصول الدين من تصانيف شيخنا وامامنا الاعظم علامة العلماء
في العالم وارث الانبياء وخليفة الاوصياء بل آية الله في العالم جمال الملة والدين

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الحسن بن مطهر طهر الله رمسه وقدس وكرم وشرف نفسه وبجل وعظم قد احتوى من المباحث الكلامية على اشرفها وابهاها وجمع من الفوايد الحكمية لحسنها واسناها حتى تنعوف بالاشتغال به معظم الطلاب وعول على تقرير مباحثه جماعة الاصحاب وكنت ممن جد فى تحرير مباحثه بالتحصيل وان لم احصل منها الا على القليل حتى جمعت من مباحث المشايخ اعزهم الله وايدهم ما يتعلق به نبذة بحيث صار بها بين الطلبة مما يعد على نعمة فهيأنى ذلك على جمعها فى كتاب ويصيرها فى مركز ونصاب ليحصل تاليف مطرفها واجتماع مستفرقها انموذجا يعول فى تقرير مباحثه عليه ويشرع فى تحرير تقريراته اليه وارهف عزمى على اتمام هذا البيان التماس ذلك بعض اعزة الاصحاب واجلة الاخوان وفقنا الله واياه للعلم والعمل وجنبنا واياه من الخطايا والزلل وها انا اشرع فى ذلك مستعينا بالله ومتوكلا عليه ومتقربا بوضعه اليه بعد استخارتى اياه واتباعى امره فيه ورضاه وسميته ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال قدس الله روحه بسم الله الرحمن الرحيم اقول قد جرت عادة المصنفين بالابتداء فى كتبهم بذلك اى بذكر البسملة وانما فعلوا ذلك لوجوه الاول قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدء فيه بذكر البسملة فهو ابتر الثانى اتباعا لنسق الكتاب العزيز فانه المعنون فى اوله و سائر السور بذكر البسملة حينئذ الثالث قول الصادق عليه السلام لا تترك البسملة ولو كتبت شعرا تيمنا وتبركا بذكره تعالى الرابع ان الشيئ له وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان ووجود فى اللسان ووجود فى البيان وهو الله تعالى اشرف الموجودات فى الاقسام كلها والاشرف مقدم على غيره فى باقى اقسام التقديم اذا تقرر هذا فنقول الجار والمجرور ههنا متعلق بمقدر تقديره باسم الله اقرأ او اكتب كقولهم للمعرس بالتمن والبركة اى اعرست

ای اغرست وقدر المحذوف متاخرا للتخصيص اسم الله بالتقديم ولان من عاداتهم الابتداء بالاهم
وقال الكوفيون انه مقدم لكونه عاملا ويدل على تاخره قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها
والاسم قيل هو مشتق من السمة وهي العلامة لدلالته على المسمى لكن يبطل ذلك تصغيره
على سمي واسم وجمعه على اسماء وكان القياس على ذلك وسيم واوسام وقد تقرر في
التصريف كون التصغير والجمع يردان الاسماء الى اصولها والحق اشتقاقه من العلو وهو
العلو لعلو المسمى به وظهوره ويدل عليه تصغيره وجمعه المذكوران وهل هو نفس
او غيره الحق الثاني لكونه دالا والدليل مغاير للمدلول وتحقيقه في الاصول وعند النحاة
الاسم هو ما دل على معنى في نفسه مجرد عن زمن الثلاثة والتحقيق هنا ان نقول اسم الله تعالى
قد يكون دالا عليه لا باعتبار امر آخر وذلك لفظ الله لا غير وقد يكون باعتبار امر آخر اما
اضافة ذهنية كالقادر والعالم وامثالهما او سلب كالواحد والفرد والقديم والازلي و
الابدي او اضافة وسلب كالحي والواسع والعزيز والرحيم فجملة اسماء الله تعالى يرجع في
التحقيق الى ذلك الله قيل اصله لاه على وزن فعل والحق به الالف واللام للتفخيم والتعظيم
فقط لا للتعريف اذ اسمائه معارف وقال سيبويه اصله اله على وزن فعال فحذفت
الهمزة من اوله وعوض عنها حرف التعريف ولذلك قيل في النداء يا الله بقطع الهمزة
كما يقال يا اله ولو كانت غير عوض لم تثبت في الوصل كما لم تثبت في غير هذا الاسم وهل هو
مشتق او جامد قال الخليل بالثاني اذ لا يجب في كل اسم ان يكون مشتقا والا لزم التسلسل
وقال قوم بالاول فقال بعضهم من الالوهية اي العبادة والتاله التعبد فعلى هذا
هو الذي يحق له العبادة لقدرته على اصول النعم فهو اسم مختص به تعالى ازلا وابدا وقيل
هو مشتق من الوله وهو التحير لتحير العقول في كنه عظمته وقيل من قولهم الهت الى
فلان اي فزعت اليه لان الخلق يفزعون اليه بحوائجهم وقيل المألوه آله كما يقال المؤتم
به امام وقيل من لاه اي احتجب لاحتجابه عن تخيل الاوهام له وقيل من لاه اي ظهر
لظهوره باياته ودلالاته وفي التحقيق هو اسم غير صفة يدل على الذات الموصوفة بجميع
الكمالات التي هي مبدأ لجميع الموجودات الرحمن الرحيم فعلان وفعيل كغضبان وعليم

مشتقان

الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال المرشد الى سبيل الصواب في المعاش والمعاد والصلوة والسلام على
سيدنا محمد النبي المعصوم من الخطأ في المقال والفعال وعلى آله الاطهار خير آل اما بعد فهذا كتاب نهج المسترشدين في اصول الدين

مشتقان من الرحمة وهي افاضة الخير على المحتاج وارادته له عناية به وهي قد تكون عامة
للمستحق وغيره وقد تكون خاصة بالمستحقين دون غيرهم ورحمة الله تعالى عامة لانه
اراد الخير لكل موجود وفعله به في احوال الدنيا والاخرة وفي الرحمن من المبالغة ما ليست
في الرحيم ولذلك قيل الرحمن اسم خاص لجميع الخلق والرحيم خاصة بالمؤمنين وروي عن
الصادق عليه السلام انه قال الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة
خاصة وبيان ذلك ان الرحمن لا يسمى به غير الله والرحيم قد يطلق على غير الله تعالى
فهو من هذا الوجه مساو لاسم الله الذي هو علم على ذاته تختص به وان كان مشتقا من
الرحمة لجواز اختصاص الرحمن بنوع من الرحمة لا يتصور حصولها لغير الله سبحانه
ولذلك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص فلقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
واما كونه بصفة عامة فلما عرفته انه رحمن بجميع خلقه واما عموم اسم الرحيم فلقولهم
اب رحيم وقلب رحيم واما خصوص صفته فلقوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما قال الحمد
الخ اقول الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل للحمد
وغيره وتقييده بالجميل خرج غير الحمد من الذم والهجاء قولنا على جهة التعظيم والتبجيل
خرج به الاستهزاء والمراد بالجميل هو ان يكون اختياريا اي صادرا عن الفاعل بقدرته
واختياره لا ان يكون طبيعيا وبذلك يقع الفرق بينه وبين المدح اذ المدح يقال للاختياري
وغيره كما يمدح الرجل على حسنه وجودة نسبه لا كما قال الزمخشري انهما اخوان وذلك
لان جعلهما اخوان يفيد تاكيدا وعلى ما قلناه يكون تاسيسا وهو اولى من التاكيد كما قرر
في الاصول واللام لا يجوز ان تكون عهدية لعدم تقدم معهود ذكري كقوله تعالى
وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ولا تحسبن فرض معهود ذهني
لانه يكون منافيا للبلاغة وعموم اثبات الحمد لله ولا يجوز ان يكون استغراقية كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا لان الحمد طبيعة واحدة ليس فيه تعدد فبقي
ان تكون لام الحقيقة كقولك الرجل خير من المرأة واني اخاف ان ياكله الذئب ومعناه
حقيقة الحمد وطبيعة ثابتة لله تعالى دائما مستقرا ولذلك اتى بالجملة الاسمية الدالة

على ذلك دون الفعلية الدالة على التجدد والتصرم كقولك حمدت لله او احمد لله اذا عرفت
هذا فالحمد خاصيتان الاول كونه باللسان خاصة قال الله تعالى فقالوا الحمد لله والقول
لسانى الثانى انه لا يشترط فيه سبق نعمة لوروده مع النعمة تارة كقوله الحمد لله الذى
وهب لى على الكبر اسمعيل واسحق ومع عدم ذكرها اخرى كقوله تعالى وقل الحمد لله
الذى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا الاية وخلاف هاتين الصفتين الخاصيتين للشكر
فانه باللسان والقلب والجوارح كقوله تعالى اعملوا ال داود شكرا ويستدعى سبق
النعمة كقوله تع وان ربك لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون فبينهما العموم
من وجه كالحيوان والابيض لله مر معناه واللام فيه للملك والاستحقاق كالمال لزيد
ويكون مرققا الكسر ما قبله ويفخم اذا فتح ما قبله او ضم وقيل فخم فرقا بينه وبين الات
اذ بعضهم يقف عليها بالهاء المنقذ اى المخلص والمنجى والحيرة قيل الجهل البسيط اى عدم
العلم والضلال هو الجهل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم وقيل الحيرة هى
تردد بين النقيضين والضلال هو الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهة والتحقيق هنا
ان نقول اذا كان لنا مطلوب من المطالب فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه
وان لم يحصل فاما من تعارض الادلة فيحصل الحيرة او من قيام شبهة على نقيضه
فيحصل الضلال والله تع هو المنجى من كليهما فحمده على ذلك ان قلت نعم الله
اعم من ذلك وكان ذكر الاعم اولى قلت لا شك ان نعم الله غير متناهية لكنها
تتفاوت فى الكمال والقدر واعظمها هو الهداية الى العقايد الحقية اليقينية فى
المعالم الدينية اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السرمدية والحصول على
النعيم المؤبد واذا حصلت هذه الهداية انتفت الحيرة والضلال فيكون انتفاءهما
والانقاذ من اعظم النعم فلذلك خصه بالذكر ابتداء ثم اردفه بذكر كليات نعمه
اجمالا وهو انه ارشد الى سبيل الصواب فى المعاش وهى الدار الدنيا والمآل وهى الدار
الاخرة والمرشد هو الذى يحصل منه الرشاد وهو وجدان ما يحصل الى المطلوب
والسبيل هو الطريق والصواب هو المطابق لما فى نفس الامر وتلك الطرف اعنى

علمية محضة كالاعتقادات الحقة من التوحيد والعدل والنبوة والامامة واما
عليه عملية كالعلم بالعبادات الخمس والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغير ذلك
مما يتم به انتظام احوال النوع الانسانى فى الدنيا والاخرة كالشرعيات فالعلم الاول يعلم
بعلم الكلام الذى نحن بصدد تقرير مباحثه والعلم الثانى يحصل بعلم الفقه ولما كان هذا
الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبى صلى الله عليه وآله كان له علينا نعمة تستدعى
الشكر عليها نعقب الحمد بذكر الصلوة عليه والصلوة هنا من الله تعالى بمعنى الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين الدعاء واللام فيه للاستغراق الجنس اذ لها افراد
متعددة كما ترى ويسمى محمدا لكثرة خصاله المحمودة وتحليته بالكمالات العلمية والعملية
والمعصوم المتصف بالعصمة وهى لغة المنع واصطلاحا هى عبارة عن لطف يفعله الله
بالمكلف بحيث يمتنع منه بسببه وقوع المعصية وارتفاع الطاعة مع قدرته عليهما و
الخطاء ضد الصواب وقد عرفته واعلم انه معصوم فى اربعة اشياء الاول فى مقاله
لا يقول باطلا الثانى فى افعاله لا يفعل باطلا الثالث فى تروكه لا يترك حقا الرابع
فى تقريراته لا يقرر بحضرته باطلا وهو ساكت عنه اذ لا يجوز له التقية والثلاثة الاول يشاركه
الامام ع فيها واما الرابع فلا اذ لا يجوز على الامام كما سيجيئ بيانه انشاء الله تعالى وآل الرجل
اقرباؤه والمراد باله هو على وفاطمة والحسنان صلوات الله عليهم وهم الذين اذهب الله
عنهم الرجس كما جاء به النص ويمكن ان يدخل فيه باقى الائمة التسعة المشهورة والمشهورين
لمشاركتهم لهم فى العصمة صلوات الله عليهم اجمعين والالف من آل منقلبة عن همزة
هى بدل من هاء اهل فلا يستعمل هذا اللفظ الا فى الاشراف فيقول آل الله وآل محمد كقول
عبد المطلب رحمه الله نحن آل الله فى الكعبة لم يزل ذلك على عهد ابراهيم ولا يقال آل
الاسكاف وآل الزبال والاهل يعم الكل واما قوله تعالى ادخلوا آل فرعون فلانه كان
شريفا فى قومه معظما فيهم اما بعد كتاب نهج المسترشدين كلمة تسمى فصل الخطاب
معناها بعد حمد الله والصلوة على نبيه وآله واول من تكلم بها داود عليه السلام
واليه الاشارة بقوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب وقيل على ع وقيل قس بن

ساعدة الايادى حكيم العرب والكتاب يحتمل معنيين احدهما المكتوب وهو المشهور من معنى
الالفاظ وهو مصدر رسمى المفعول به كقولك رجل رضى اى مرضى وهذا خلق الله اى
مخلوق الله فيكون معناه على هذا هذا المكتوب فى كذا والثانى انه من الكتب بمعنى الشئ
الذى يفعل به الجمع كالنظام لما ينضم به فيكون معناه على هذا الشئ الذى يجمع به كذا
والمنهج الطريق الواضح والمسترشد بن طالب الرشاد واما السين سين الطلب والرشاد
قد عرفت معناه والاصول جمع الاصل وهو لغة ما يبتنى عليه غيره وعرفا هو الدليل
لابتناء المدلول عليه والدين الطريقة والشريعة وسمى هذا العلم باصول الدين
لان العلوم الدينية من الفقه والحديث والتفسير موقوفة على صدق الرسول
المبين فى هذا العالم فيكون هذا العالم اصلا لتلك العلوم وسمى ايضا بعلم الكلام
لوجوه الاول ان المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم بالكلام ويقولون
كلام فى القدرة كلام فى التوحيد كلام فى العدل الى غير ذلك فلما كثر لفظ الكلام
فى بحثهم سمى بعلم الكلام الثانى قيل اول مسئلة يبحث عنها فى هذا العلم آراء الجاهلين
فى الاسلام هو مسئلة كقوله تعالى متكلما او معنى الكلام و قدمه او حدوثه الى
غير ذلك وبعد ذلك انضم اليه باقى مباحث الصفات والافعال فحيث كان
فى اول مباحثه مسئلة الكلام سمى به الثالث ان الماهر فيه المتبحر لقوة نفسه
فيصير له قوة التكلم مع الغير والمجادلة فى العلوم العقلية وغيرها وبالجملة هو
علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات من حيث المبدء
والمعاد ثم اعلم انه انما يفضل علم على علم آخر باموراشرف معلوميته فان علم
الدباغة ليس له نسبة فى الشرف الى علم الجوهر وكذلك ضرورى بكون احد
العلمين اوثق برهانا بان يكون يقينيا فانه اشرف من غيره الذى يكون ادلته غير
يقينية الرابع كون العلم محتاجا اليه فى كل العلوم الدينية تستحق الفضل على غيره
الخامس كون العلم غير قابل للنسخ والتغيير يستحق الاشرفية على القابل لذلك
السادس كون العلم باقيا ببقاء النفس ويبقى اثره الى بعد الممات والمفارقة يستحق

الافضلية

لخصت فيه مبادئ قواعد الكلامية ورؤوس مطالب الاصولية نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موفق ومعين
اجابة لسؤال الولد العزيز محمد ايده الله تعالى بعنايته ووفقه للخيرات وملازمة طاعته وامده بالعنايات الربانية

الاعظمية على غيره ولا شك ان علم الكلام له هذه الوجوه المفيدة للشرف والفضل فيكون
اشرف العلوم وذلك هو المطلوب قال لخصت الخ اقول التلخيص هو التبيين وقيل هو
حذف الزوائد والمبادئ هي الامور التي تبنى عليها مسائل العلم والمسائل هي المطالب المثبتة في العلم
ويجهل انتساب محمولاتها الى موضوعاتها والقواعد جمع قاعدة وهي مرادفة للاصل والقانون
وهو الامر الكلي المنطبق على جزئيات كثيرة بحيث تعرف احكام تلك الجزئيات من ذلك الكلي
والكلامية منسوبة الى علم الكلام وقد عرفته الخ والاصولية منسوبة الى علم الاصول وقد عرفتها
ايضا نفع اي ينفع اذ الفعل الماضي اذا وقع في معرض الدعاء افاد الاستقبال وكذلك البواقي واليقين
هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا لما في نفس الامر
غير ممكن الزوال واعتقاد الشيء جنس وبالقيد الاول يخرج الظن والثاني الجهل المركب وبالثالث
اعتقاد المقلد المحق واما المقلد المبطل فداخل في الجهل المركب والتوفيق هو حصول الشرائط
وارتفاع الموانع وقيل جعل الاسباب متوافقة للتسبيب وعرفه الغزالي متوافقة في افعال
العبد لقضاء الله وقدره المعين حصلت منه الاعانة وهي الاستعداد على الفعل والسؤال
طلب الادنى من الاعلى والعناية هي وجود الشيء على اتم ما ينبغي ان يكون قال ورتبته
اقول الترتيب لغة جعل كل الشيء في مرتبته واصطلاحا جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها
اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض التقديم والتاخير اذا عرفت هذا فنقول
انما قدم البحث هنا في تقسيم المعلوم على باقي الاقسام لكونه اعم موضوعا فان المعلوم وهو
الصورة الحاصلة في الذهن اعم مفهوما من باقي الاقسام الاتية وحينئذ نقول المعلوم الذي
هو صورة ذهنية اما ان يكون له تحقق في الخارج عن الذهن او لا يكون فان كان الاول
فهو الموجود والثابت العين اي الثابت الحقيقة وان كان الثاني فهو المعدوم والمنفي العين وا
ليس هنا قسم اخر ليس واحدا من هذا القسمين لان ذلك حصر ضروري لا يحتمل الزيادة والنقصان
فان انحصار الشيء بين ان يكون ولا يكون من اوائل الاوائل لا ينكره عاقل قال ولا واسطة
بينهما على المذهب الحق لقضاء الضرورة بهذا الحصر اقول اشارة الى خلاف مشايخ المعتزلة
عن ابي الحسين البصري فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال وعرفوها

واسمعه بابواب الطالب الموجبة ومرتبة على فصول الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا وهو الثابت العين او معدوما وهو المنفي العين ولا واسطة بينهما

الكلام في ترتيب الكتاب

الكلام في مسئلة الواسطة بين الموجود والمعدوم

بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات ومعرفة هذا المذهب
يتوقف على تقرير مقدمة وهي ان المفهوم ينقسم الى قسمين قسم يعقل لا بالقياس الى غيره
كالجوهر مثلا فان معناه الموجود القائم بنفسه وقسم لا يعقل الا مقيسا الى الغير كشريك
البارى فانا اذا قلنا البارى ليس له شريك كان معناه انه ليس هناك موجود نسبته الى البارى
كنسبة زيد الى عمرو بالمثلية فلا يعلم الا مقيسا الى الغير اذا تقررت المقدمة فنقول المفهوم
اما ان يكون معقولا بالقياس الى نفسه اولا فان كان الاول فهو الثابت وان كان الثاني فهو
المنفي والاول اما ان يرد عليه صفة الوجود او صفة العدم اولا يرد عليه شيء منهما فان
كان الاول فهو الموجود وان كان الثاني فهو المعدوم وان كان الثالث فهو الواسطة والحال
واستدلوا على تحقق مثل هذا المعنى بوجهين **الاول** ان الوجود زايد على الماهية فاما ان
يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والقسمان الاولان باطلان فتعين
الثالث فثبت الواسطة وهو المطلوب اما بطلان قسم الاول فلانه لو كان موجودا لكان
له وجود وننقل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وهو محال واما
القسم الثاني فيلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه محال ايضا واذا بطل هذان القسمان تعين
الثالث **الثاني** ان السواد والبياض امران ثابتان يشتركان في اللونية والمشترك بين
الثابت ثابت واللونية ثابتة ثم ان السواد ممتاز عن البياض بامر يجب ان يكون مغايرا لما به
الاشتراك والا لما تحققت الاثنينية وبذلك المميز تعين كل واحد منهما وحينئذ نقول ذلك
المشترك اعني اللونية اما ان يكون موجودا او معدوما او ليس واحدا منهما والاولان باطلان
والا لزم قيام العرض بالعرض اويكون المعدوم جزءا من الموجود اما الاول فلان اللونية قائمة
بالسواد والبياض وهو عرض وهما عرضان فيلزم ما قلناه واما الثاني فلان المشترك جنس
والجنس جزء فلو كان معدوما لكان جزء السواد والبياض معدوما فيكونان معدومين
هذا خلف واذا بطل هذان القسمان تعين الثالث وهو المطلوب والجواب اما من حيث
الاجمال فهو ان هذا ايراد على الضروري فلا يكون مسموعا اذ الضروري غير قابل للتشكيك
واما من حيث التفصيل فنقول اما الوجه الاول فنجيب عنه بوجهين **الاول** ان الوجود غير

والوجود اما ان يكون ذهنياً لا غير كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج كما نتصور جبلاً من الياقوت وبحراً من الزيبق الخ ص

قابل لهذه القسمة المفروضة فان انقسام الشيء الى نفسه والى غيره محال فانه لا يقال السواد اما سواد او بياض فكذا هنا لا يقول الوجود اما موجود او معدوم واذا بطل التقسيم المذكور بطل ما ذكرتموه **الثاني** انا نختار ان الوجود موجود قلتم فيكون له وجود قلنا لا نسلم بل وجود الوجود عينه فلا يلزم حينئذ تسلسل ومثاله في الحس ان يقال الضوء اما مظلم او مضيء فان كان مظلماً لزم اتصاف الشيء بنقيضه وان كان مضيئاً لزم ان يكون الضوء ضوء آخر فيقال في الجواب ان الضوء مضيء بذاته لا باعتبار ضوء آخر واما الوجه الثاني فيجاب عنه بوجهين **الاول** انا نختار ان اللونية موجودة في الذهن فانها كلية والكلي ثابت ذهناً كما سيجيء **الثاني** سلمنا انها موجودة في الخارج ولا يلزم محال اذ العرض يقوم بالعرض كالبطوء والسرعة القائمان بالحركة وسيأتي تحقيقه **قال** والوجود الخ **اقول** لما فرغ من قسمة المعلوم شرع في قسمة اخرى اخص من الاولى بحسب المفهوم وان كانت مساوية لها في العموم وذلك لان قوله والوجود اما ان نعني به الخارجي فلا يصح انقسامه الى الذهن والخارجي والا لزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره او نعني به المطلوب فيكون مساوياً للمعلوم في الصدق وهو المطلوب لكن يرد على المصنف انه جعله قسيماً للمعدوم مع ان المعدوم قسم منه فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيماً له وهو باطل وانما قلنا جعله قسيماً للمعدوم لانه قسم المعدوم بعد ذلك كما يجيء اذا عرفت هذا فاعلم ان الوجود بالنسبة الى الذهن والخارج على ثلاثة اقسام **الاول** ان يكون موجوداً فيهما كالامور الخارجية اذا تصورناها في الذهن كما اذا تصورنا السماء والافلاك **الثاني** ان يكون موجوداً في الخارج لا غير كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها **الثالث** ان يكون ذهنياً لا غير كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج كما اذا تصورنا جبلاً من ياقوت او بحراً من زيبق فان ذلك موجود في الذهن واما في الخارج فليس له تحقق وكذا نقول في المعدوم اما معدوم فيهما كشريك الباري اذا لم نتصوره او معدوم في الذهن كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها او معدوم في الخارج كالصورة الذهنية غير الموجودة في الخارج اعلم انه انكر القوم الوجود الذهني وهو خطاء فانا نحكم على موضوعات معدومة في الخارج باحكام ايجابية وثبوت الصفة تستدعي ثبوت الموصوف

(حاشية: الكلام في قسمة الوجود...)

واذ ليس موجودا فى الخارج فيكون موجودا فى الذهن وهو المطلوب احتج المنكرون بانا نتصور
الحرارة والبرودة فلو كانتا موجودتين فى الذهن لكان حارا باردا وهو باطل لكونه مجردا
غير قابل لشيئ منهما وللزم اجتماع الضدين اذ المفروض حصولهما معا فى الذهن وهو
باطل ايضا وبيان الملازمة ظاهر على ذلك التقدير واجاب المحققون بان الحاصل
فى الذهن ليس هو ماهية الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالهما وهما مغايران والمقتضى
للسخونة هو الحرارة الخارجية لا صورتها ومثالها والتضاد انما هو بين الماهيات
لا بين صورها فلا يلزم حينئذ اجتماع الضدين ج قال واما ان يكون خارجا
الخ اقول هذا تقسيم الموجود الخارجى الى الواجب والممكن وتقريره ان الواجب الخارجى
اما ان يكون وجوده من ذاته اولا الاول هو الواجب لذاته والثانى هو الممكن وفائدة
قيد لذاته فى الواجب ليخرج الواجب لغيره فانه ممكن لذاته كوجوب وجود المعلول
عند وجود علته التامة والمعدوم اى الخارجى اما ان يكون عدمه لذاته اولا فان كان
الاول فهو ممتنع الوجود لذاته كشريك البارى تعالى والثانى هو المعدوم الممكن الوجود كا
لمتجددات من الحوادث اليومية شيئا فشيئا وفائدة قيد لذاته فى الاول ليخرج الممتنع لغيره
كعدم المعلول عند عدم علته التامة فانه ممكن لذاته ممتنع لغيره قال ولا ثبوت الخ
اقول يشير بذلك الى القسم الثانى من اقسام المعدوم اعنى الممكن فانه لا ثبوت له الا
فى الذهن لا غير لما عرفت من الحصر الضرورى فان الحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت
والوجود عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتا فى الخارج لكان موجودا فيه هذا خلف
قوله ومن جعلهما اشارة الى مذهب مشايخ المعتزلة المتقدمين كابى على الجبائى
وابنه واتباعهما فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما اخصان تحته
فعندهم ان المعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن واتفقوا على ان الذوات المعدومة
متباينة باشخاصها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه فان الفاعل ليس له
تاثير فى جعلها ذوات ولا فى وجوداتها بل فى جعلها موجودة وان تلك الذوات فى
العدم متساوية فى الذاتية لشمول اسم الذات لها وانما يتميز بعضها عن بعض بصفات

الاجناس

في اقسام الممكنات الموجود الممكن اما ان يكون متحيزا وهو الحاصل فيمكان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لذاته وهو الجوهر وما يتركب منه او حالا فيه وهو العرض

الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الا ابن عباس منهم فانه قال بانها عرية عن الصفات ولهم تفريعات في هذا المقام لا يليق ذكرها لطولها وعدم فائدتها خصوصا مع وهنها وهؤلاء انما ارتكبوا هذه الجهالة لجهلهم بالوجود الذهني ونحن لما حققناه واعترفنا بصحته سقطت عنا هذه الجهالات وابطال مذهبهم وان كان ظاهرا من الحصر السابق الضروري لكن نشير الى بعض حججهم ونجيب عنها زيادة في البيان فنقول احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت ينتج بان المعدوم ثابت اما الصغرى فلوجوه الاول انا نعلم طلوع الشمس غدا من مشرقها وهو المعدوم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم الثاني انا نتميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احدى الحركتين وهي الاولى دون الثانية اعني الحركة الى السماء والحكم على احدهما لكونهما مقدورة دون الاخرى من دون تميزها محال فالمعدوم متميز حينئذ انا نريد اللذات المعدومة ونترك الالام المعدومة وما هو مراد متميز عما ليس بمراد فالمعدوم متميز اما الكبرى فلان تميز الشيء عن غيره صفة له وثبوت الصفة فرع على ثبوت الموصوف واما الجواب انا ننقض دليلكم اجمالا بالممتنعات كشريك الباري فانه معلوم وكل معلوم متميز فيكون ثابتا وانتم لا تقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة خارجا كالبحر من الزيبق والجبل من الياقوت فان دليلكم منطبق عليها مع انكم توافقون على انتفائها خارجا وتفصيلا بانا نقول اي شيء تعنون بالتميز الذهني والخارجي فان عنيتم الاول فسلم وان عنيتم الثاني فدليلكم لا يدل على ذلك فان العلم والقدرة والارادة انما يستلزم التميز في الذهن فقط والتميز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجي قال نور الله مرقده

الفصل الثاني في اقسام الممكنات الخ اقول هذه قسمة اخرى لخص مما تقدم لان موضوعها وهو الممكن اخص من المعلوم والموجود فلهذا اخرها فقوله الموجود يحترز به عن المعدوم وقوله الممكن يحترز به عن الواجب فانه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض والتقسيم ههنا على راي المتكلمين اذا تقرر هذا فنقول القسمة العقلية ههنا تقتضي اقساما ثلاثة لان الممكن اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز لكن القسم الثالث نفاه اكثر المتكلمين وسياتي بيان حجتهم في نفيه وجوابها فان حصرت

الكلام في اقسام الممكنات

القسمة فى الاثنين وهما المتحيز والحال فى المتحيز اما المتحيز فهو الجوهر وما يتركب منه اعنى الخطوط والسطوح والاجسام والمراد بالمتحيز هو الحاصل فى مكان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لذاته وانما قيدنا بقولنا لذاته احترازا عن العرض فانه ايضا يقبل الاشارة الحسية لكن لا لذاته بل بواسطة محله واما الحال فى المتحيز فهو العرض وهو الحاصل فى محل بحيث يشار اليه اشارة حسية لا لذاته اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى الاشارة الحسية هى امتداد موهوم اخذ من المشير منه بالمشار اليه وانما كانت حسية لقيامها بالوهم الذى هو احد الحواس الباطنة الثانية انما قيدنا الاشارة بكونها حسية فى قوله يشار اليه اشارة حسية لان الاشارة العقلية يكون ايضا الى العرض لذاته بل لا يختص بالجوهر والعرض فانها صادقة على المجرد ايضا فان كل معقول يشار اليه بالتعقل اشارة عقلية الثالثة اعلم ان الحكماء يقولون انحصار الممكنات فى الجوهر والعرض لكنهم يقولون الجوهر اعم من المتحيز وغير المتحيز وتقرير القسمة على رأيهم ان الممكن اما ان يكون موجودا فى الموضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه او يكون موجودا لا فى الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر اما ان يكون حالا او محلا او مركبا من الحال والمحل او لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما اما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل فيه واما المحل فهو المادة وهو الجوهر المقوم بما يحل فيه واما المركب من الحال والمحل فهو جسم المركب من المادة والصورة واما الذى ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما فهو الجوهر المجرد وهذا ينقسم قسمين لانه اما ان يكون له تعلق بالاجسام وهو النفس او لا وهو العقل فقد ظهر من هذه القسمة كون الجوهر اعم من المتحيز وغير المتحيز والمتكلمون حيث نفوا الجوهر المجردة لزم الانحصار فيما ذكروه واستدلوا على نفى المجردات بانها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لله تعالى فى التجرد الذى هو اخص صفاته فيحتاج حينئذ الى مميز يميزه عنها وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم التركيب وهو محال اجيب بان الاشتراك فى الامور العارضة لا يوجب التركيب خصوصا اذا كانت امورا سلبية والمشترك هنا سلبى وهو انه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز قال بعض الفضلاء والاولى الاعتماد فى نفى الجواهر المجردة على النقل اذ العقل لا يجزم ثبوتها ولا انتفائها

مركبا

اما الجوهر فهو المتحيز الذى لا يقبل القسمة
فى جهة من الجهات متن

ولا انتفائها وصدق الرسول لا يتوقف على انتفائها لجاز نفيها بقوله **قال** اما الجوهر الخ
اقول الجوهر فى الاصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين **احدهما** كل متحيز سواء كان
منقسما او غير منقسم والمراد بالحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشار اليه اشارة حسية **وثانيها**
المتحيز الذى لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وهو المراد هنا فقوله المتحيز شامل للجوهر و
الخط والسطح والجسم وقوله لا يقبل القسمة فى جهة من الجهات تخرج به الثلاثة الباقية
اما الخط فلقبوله طولا واما السطح فلقبوله القسمة طولا وعرضا واما الجسم فلقبوله القسمة
طولا وعرضا وعمقا **الاول** الطول يطلق على معان ثلاثة **الثانى** البعد المفروض اولا
اعظم الابعاد قدرا **الثالث** البعد الاخذ من الفوق الى الاسفل والعرض يطلق
على معان ثلاثة ايضا **الاول** البعد المفروض ثانيا ويكون قاطعا للاولى **الثانى**
اوسط الابعاد قدرا **الثالث** البعد الاخذ من اليمين الى الشمال والعمق يطلق على معان
ثلاثة ايضا **الاول** البعد المفروض ثالثا ويكون قاطعا للاولين **الثانى** اقل الابعاد
قدرا **الثالث** البعد الاخذ من خلف الى قدام ويسمى سمكا اذا اخذ صاعدا
والمراد بالطول فى البحث السابق هو البعد المفروض اولا والعرض هو المفروض ثانيا
والعمق هو المفروض ثالثا دون معانيها الباقية **قال** واذا تألف الخ **اقول** لما
عرف الجوهر شرع فى كيفية تركب الاجسام منه كما هو راى المتكلمين وسيجئ تقريره
واعلم انه اذا تألف جوهران فما زاد فى جهة واحدة اى فى جهة الطول مثلا فذلك خط
ويكون منقسما فى الطول خاصة اذ ليس له عرض ينقسم فيه واذا تألف خطان فما زاد
فى جهتين بمعنى ان يكون احدهما فى جهة تألف الخط وهو الطول والثانى يكون فى
جهة مخالفة لها بان يكون ملاصقا له ولا يكون فى جهة تاليفه وهى جهة العرض
فذلك سطح وهو ينقسم فى الطول والعرض لحصول جهتين له واذا تألف سطحان
على هذا الوجه يحصل الجسم بان يجعل سطحا مع سطح اخر فى جهتين لاحدهما يكون
فى جهة العرض والاخر فى جهة مخالفة لها بان يكون منطبقا عليه وهى جهة العمق و
ينقسم فى ثلاث جهات جهة الطول والعرض والعمق هذا راى اكثر المحققين من المتكلمين

هو الكلام فى الجوهر

الكلام فى الفصل الثانى من المبحث
واذا تألف جوهران فما زاد فى جهة واحدة فهو الخط واذا
ينقسم فى الطول فقط واذا
تألف خطان فما زاد فى جهتين فهو السطح وهو ينقسم فى
الطول والعرض واذا تألف سطحان فما زاد فى جهتين
فهو الجسم وهو ينقسم فى
ثلاث جهات الطول والعرض والعمق
واقل ما يحصل الخط
من جوهرين والسطح
من اربعة ...

على خلاف فى الجسم من ثمانية او ستة ... اربعة على الخلاف ... العرض فاما ... منحصرة فى ... ولا عرض ... والاعتقادات والظنون ... والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة ... والالام والحياة والموت والقدرة ... والاصوات والطعوم والروائح ... والرطوبة واليبوسة ...

القسمة فى الاثنين وهما المتحيز والحال فى المتحيز اما المتحيز فهو الجوهر وما تركب منه اعنى الخطوط والسطوح والاجسام والمراد بالمتحيز هو الحاصل فى مكان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لذاته وانما قيدنا بقولنا لذاته احترازا عن العرض فانه ايضا يقبل الاشارة الحسية لكن لا لذاته بل بواسطة محله واما الحال فى المتحيز فهو العرض وهو الحاصل فى محل بحيث يشار اليه اشارة حسية لا لذاته اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى الاشارة الحسية هى امتداد موهوم اخذ من المشير منه بالمشار اليه وانما كانت حسية لقيامها بالوهم الذى هو احد الحواس الباطنة الثانية انما قيدناه الاشارة بكونها حسية فى قوله يشار اليه اشارة حسية لان الاشارة العقلية يكون ايضا الى العرض لذاته بل لا يختص بالجوهر والعرض فانها صادقة على المجرد ايضا فان كل معقول يشار اليه بالتعقل اشارة عقلية الثالثة اعلم ان الحكماء يسلمون انحصار الممكنات فى الجوهر والعرض لكنهم يقولون الجوهر اعم من المتحيز وغير المتحيز وتقرير القسمة على رأيهم ان الممكن اما ان يكون موجودا فى الموضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه او يكون موجودا لا فى الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر اما ان يكون حالا او محلا او مركبا من الحال والمحل او لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما اما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل فيه واما المحل فهو المادة وهو الجوهر المقوم بما يحل فيه واما المركب من الحال والمحل فهو جسم المركب من المادة والصورة واما الذى ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما فهو الجوهر المجرد وهذا ينقسم قسمين لانه اما ان يكون له تعلق بالاجسام وهو النفس او لا وهو العقل فقد ظهر من هذه القسمة كون الجوهر اعم من المتحيز وغير المتحيز والمتكلمون حيث نفوا الجواهر المجردة لزم الانحصار فيما ذكروه واستدلوا على نفى المجردات بانها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لله تعالى فى التجرد الذى هو اخص صفاته فيحتاج حينئذ الى مميز يميزه عنها وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم التركيب وهو محال اجيب بان الاشتراك فى الامور العارضة لا يوجب التركيب خصوصا اذا كانت امورا سلبية والمشترك هنا سلبى وهو انه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز قال بعض الفضلاء والاولى الاعتماد فى نفى الجواهر المجردة على النقل اذ العقل لا يجزم بثبوتها

ولا انتفائها

اما الجوهر فهو المتحيز الذى لا يقبل القسمة
فى جهة من الجهات متن

ولا انتفائها وصدق الرسول لا يتوقف على انتفائها لجاز نفيها بقوله **قال** اما الجوهر الخ
اقول الجوهر فى الاصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين **احدهما** كل متحيز سواء كان
منقسما اوغير منقسم والمراد بالحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشار اليه اشارة حسية **وثانيهما**
المتحيز الذى لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وهو المراد هنا فقوله المتحيز شامل للجوهر و
الخط والسطح والجسم وقوله لا يقبل القسمة فى جهة من الجهات تخرج به الثلاثة الباقية
اما الخط فلقبوله له طولا واما السطح فلقبوله القسمة طولا وعرضا واما الجسم فلقبوله القسمة
طولا وعرضا وعمقا **الاول** الطول يطلق على معان ثلاثة **الثانى** لبعد المفروض اولا
اعظم الابعاد قدرا **الثالث** البعد الاخذ من الفوق الى الاسفل والعرض يطلق
على معان ثلاثة ايضا **الاول** البعد المفروض ثالثا ويكون قاطعا للاولى **الثانى**
اوسط الابعاد قدرا **الثالث** البعد الاخذ من اليمين الى الشمال والعمق يطلق على معان
ثلاثة ايضا **الاول** البعد المفروض ثالثا ويكون قاطعا للاولين **الثانى** اقل الابعاد
قدرا **الثالث** البعد الاخذ من خلف الى قدام ويسمى سمكا اذا اخذ صاعدا
والمراد بالطول فى البحث السابق هو البعد المفروض اولا والعرض هو المفروض ثانيا
والعمق هو المفروض ثالثا دون معانيها الباقية **قال** واذا تالف الخ **اقول** لما
عرف الجوهر شرع فى كيفية تركب الاجسام منه كما هو راى المتكلمين وسيجئ تقريره
واعلم انه اذا تالف جوهران فما زاد فى جهة واحدة اى فى جهة الطول مثلا فذلك خط
ويكون منقسما فى الطول خاصة اذ ليس له عرض ينقسم فيه واذا تالف خطان فما زاد
فى جهتين بمعنى ان يكون احدهما فى جهة تالف الخط وهو الطول والثانى يكون فى
جهة مخالفة لها بان يكون ملاصقا له ولا يكون فى جهة تاليفه وهى جهة العرض
فذلك سطح وهو ينقسم فى الطول والعرض لحصول جهتين له واذا تالف سطحان
على هذا الوجه يحصل الجسم بان يجعل سطحا مع سطح اخر فى جهتين لاحدهما يكون
فى جهة العرض والاخر فى جهة مخالفة لها بان يكون منطبقا عليه وهى جهة العمق و
ينقسم فى ثلاث جهات جهة الطول والعرض والعمق هذا راى اكثر المحققين من المتكلمين

هو الكلام فى الجوهر

الكلام فى تاليف الجوهر فهذا
واذا تالف جوهران فما زاد فى جهة واحدة فهو الخط واذا تالف خطان فما زاد فى جهتين فهو السطح وهو ينقسم فى الطول والعرض واذا تالف سطحان فما زاد فى جهتين فهو الجسم وهو ينقسم فى الطول والعرض والعمق ثلاثة جهات واقل ما يحصل الخط من جوهرين والسطح من اربعة والجسم من ثمانية اوستة او على خلاف فيه وانما تحصل الجهات ربعة على الخلاف واما العرض فاما ان يكون مختص بالحى وهو عشرة الحيوة و العلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة والالوان والطعوم والروائح والحرارة والرطوبة واليبوسة

متن

الفصل الثالث في احكام المعلومات وفيه مباحث الاول اختلف الناس في الوجود فذهب الاكثرون الى انه صفة زائدة على الماهية وذهب الاخرون الى انه نفس الماهية والحق الاول لانا نعقل على الماهية بانها موجودة او معدومة ونستفيد من الاول زيادة علم ولو كان هو الماهية ولو قلنا الماهية ماهية لم نستفد شيئا ومن الثالث فائدة غير الناقضة كالاول قلنا الماهية ليست ماهية لكانت مناقضة احتجوا بان الوجود لو كان زائدا على الماهية فاما ان يحل في الماهية موجودة او معدومة والاول يستلزم التسلسل والثاني يلزم ... الوجود والعدم والجواب انه قائم بالماهية من حيث هى هى لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم

يكون اقل ما يحصل فيه الجسم ثمانية جواهر اذ من جوهرين يحصل الخط ومن خطين يحصل
السطح ومن سطحين يحصل الجسم وقال بعضهم اقل ما يحصل الجسم من ستة لانه يحصل من
ثلاثة جواهر على هيئة شكل مثلث منهما سطح ومن ثلاثة اخرى كذلك سطح اخر ومن
السطحين يحصل انطباق احدهما على الاخر يحصل الجسم فقوله على الخلاف اللام فيه للعهد اى
على الخلاف في السطح فان القائل بان السطح من اربعة قايل بان الجسم من ثمانية والقايل بانه
من ثلاثة قائل بانه من ستة وقال الكعبى ان الجسم يحصل من اربعة جواهر ثلثة كشكل المثلث
فيحصل له طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبرى مخروط فيحصل له
عمق وقال ابو الحسن الاشعرى ان كل منقسم جسم ولو كان من جوهرين لانه فسر الجسم بالمؤلف
واقل ما يحصل التاليف بجوهرين والخلاف في هذا المقام لفظى لا يجدى نفعا من المباحث
العقلية واما العرض فاما ان يكون مشروطا بالحيات اى يشترط في محله ان يكون حيا
وهو عشرة القدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة و
الالم والادراك واما ان لا يكون مشروطا بالحيات بل يكون عارضا للحى وغير الحى وقد
ذكر منه اثنى عشر غير الفناء منها الحيات فانها لو كانت مشروطة بالحيات فاما ان يكون
مشروطة بحيات اخرى فيلزم التسلسل او بهذه الحيات فيلزم اشتراط الشئ بنفسه و
الباقى من هذا القسم اما ان يكون مدركا بالبصر وهو الاكوان والالوان والاعتمادات او بالسمع
وهو الصوت او بالذوق وهو الطعوم او بالشم وهو الروايح او باللمس وهو الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واثبت ابو هاشم التاليف عرضا قائما بمحلين واثبت ابو على الجبائى
للجواهر ضدا هو الفناء وهو عرض قائم لا في محل واثبت ايضا الموت عرضا وجوديا لانه
هو الضد الحيوة واثبت بعض الاشاعرة البقا عرضا وجوديا ايضا فتكون الاعراض على
الراى الاول احدى وعشرين وعلى راى ابى هاشم اثنين وعشرين وعلى راى ابى على ثلاثة و
عشرين وعلى الراى الاخير اربعة وعشرين وسيأتى تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى **قال الفصل**
الخ **اقول** اعلم ان الكلى اذا نسب الى حقايق الافراد التى تحته اما ان يكون نفسها كالانسان
بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فانه نفس ماهية كل واحد منها واما يزيد عليه بعوارض متشخصة

الكلام في احكام ... تعريف ... الوجود

من اين

من اين والوضع وغيرهما اويكون جزئها كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما
فانه جزء من كل واحد منها مشترك بينهما اويكون خارجا عنها كالماشى والضاحك بالنسبة
الى الافراد التى تحتهما فانهما خارجان عن حقايقهما اذا تقرر هذا فنقول لوجود معنى مشترك
بين الماهيات وهو اما نفسها او جزئها او خارج عنها زائد عليها فذهب ابو الحسن الاشعرى
وابو الحسين البصرى وابن نوبخت من اصحابنا الى الاول واجبة كانت او ممكنة وذهب المليون
من المعتزلة والاشاعرة الى الثالث فقالوا انه زايد على جميع الماهيات واجبة كانت او ممكنة
واما الحكماء فقالوا انه زائد فى حق الممكنات ونفس ماهية الواجب واما القسم الثانى فلم
نعلم به قائلا ويدل على بطلانه وجهان الاول انه لوكان الوجود جزء الماهيات لزم
ان يكون الواجب مركبا واللازم باطل كما سيأتى فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة اذ الوجود
صادق على ماهية الواجب قطعا الثانى انه لوكان جزء للماهيات لكان سابقا
عليها اذ الجزء سابق على الكل فى الوجودين واللازم كالملزوم فى البطلان وهو بين واذا
عرفت هذا فاعلم ان المصنف اختار الزيادة كما هو مذهب المعتزلة والاشاعرة لكن
فى حق الممكنات لانه يصرح فيما بعد بان وجود الواجب عينه كما هو راى الحكماء واستدل
على ذلك بانه لولم يكن الوجود زايدا على الماهية لزم انتفاء الفائدة الحمل وخلاف
فائدته واللازم بقسميه باطل فالملزوم وهو كونه ليس زائدا مثله فى البطلان اما
بيان الملازمة فلانا نحكم على الماهية بانها موجودة تارة وبانها معدومة اخرى و
نستفيد من الحكم الاول اثبات الوجود للماهية وذلك انما يتم على تقدير الزيادة فانه لوكان
نفسها لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ الفرض انه نفسها
فلا فرق فى ايرادهما كان فى العبارة لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيد لانه حمل الشئ
على نفسه كما تقول الانسان بشر فلو لم يكن زائدا لما حصلت الفائدة لكنها تحصل فيكون
زائدا ونستفيد من الحكم الثانى وهو قولنا الماهية معدومة الحكم على الماهية بالعدم
ولكان الوجود نفس الماهية لا ستفدنا التناقض بيان ذلك انه اذا كان الوجود نفسها
يكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليس ماهية لان اثبات العدم

للشئ سلب الموجود عنه فيكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة
والوجود هو الماهية فيكون قولنا ليست موجودة بمنزلة قولنا ليست ماهية اذ التقدير
انهما متحدان فسلب احدهما هو سلب الاخر فيكون قولنا الماهية معدومة حينئذ بمنزلة
قولنا الماهية ليست ماهية وهو تناقض فيكون ذلك اعني التناقض هو المستفاد
من هذا التركيب وهو بط واما بطلان اللازم فقد ظهر من بيان الملازمة وفي هذا الدليل
نظر اذ لا يلزم من انتفاء كونه نفسا ثبوت كونه زائدا لجواز ان يكون جزء فلا بد من بطلانه
ليتم احتج القائلون بانه نفس الماهية بانه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل او
اجتماع الوجود والعدم بيان الملازمة انه لو كان على الماهية لكان صفة لها والصفة
قائمة بالموصوف فالوجود حينئذ يكون قائما بالماهية فاما ان يقوم بها وهي موجودة
او هي معدومة ان كان الاول لزم التسلسل لانه اذا حل فيها وهي موجودة ولا جايز
ان تكون موجودة بهذا الوجود والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فيتقدم الشئ على
نفسه وهو محال فبقي ان تكون موجودة بوجود اخر وننقل الكلام الى الوجود الثاني
ونقول فيه لما قلنا في الاول وهلم جرا ويلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم قيام
الوجود بالمعدوم فيلزم اجتماع الوجود والعدم واللازم بقسميه باطل وهما
لازمان على تقدير كونه زايدا فلا يكون زايدا فيكون نفسها وهو المطلوب ويرد
هنا ما قلناه اولا اذ لا يلزم من نفي كونه زائدا ان يكون نفسا لجواز كونه جزء فلا بد
من بطلانه والجواب قولكم اما ان يقوم بها وهي موجودة او وهي معدومة قلنا
تمنع الحصر فان هنا قسما ثالثا وهي ان يقوم بها من حيث هي هي لا باعتبار انها موجودة
ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك انا اذا قلنا الشئ من حيث هو هو كذا اردنا
به ان الشئ موجود لا باعتبار شئ اخر معه من ساير اوصافه يثبت له كذا فالماهية
في قولنا اما ان يقوم بها وهي موجودة او معدومة ماخوذة مع وصف من اوصافها
وهو الوجود والعدم فيكون لها حالة اخرى وهي ان توجد من حيث هي لا باعتبار
وبذلك الاعتبار يقوم بها الوجود اذا عرفت هذا فاعلم ان الوجه الذي احتج به المصنف

يدل

البحث الثاني في انه مشترك الحق انه كذلك لانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن والمورد التقسيم مشترك بين الاقسام ولان النفي امر واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود واحدا لانه لو تعدد لم تنحصر القسمة بقولنا الشيء اما موجود او معدوم

يدل على الزيادة في الذهن اما في الخارج فلا وقد صرح المحقق العلامة خواجه نصير الدين الطوسي بذلك في التجريد فقال وزيادته في التعقل وبيان ذلك انه يستحيل تحقق ماهية ما من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج **قال** البحث الثاني **اقول** لو قدم هذا البحث على الذي سبقه كما فعله المحقق في التجريد لكان انسب اذ يلزمه من الاشتراك الزيادة بادنى سهولة والا لزم اتحاد الماهيات بخصوصياتها وهو باطل اذا عرفت هذا فلنقرر هنا مقدمتين **المقدمة الاولى** اعلم ان الاشتراك على قسمين لفظي ومعنوي اما اللفظي وهو ان يكون لفظ واحد موضوعا لمعان مختلفة كلفظة العين فانها موضوعة للباصرة وعين الشمس وعين الذهب وعين الماء والركبة وعين الشيء اي نفسه اي غير ذلك من معانيها وهي معان مختلفة واما المعنوي فهو ان يكون معنى واحد مشتركا بين امور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان فانه معنى واحد وهو الجسم الحساس المتحرك بالارادة موجود في الانسان والفرس والبقر والحمار وغيرها وهي امور مختلفة ويصدق على كل فرد ومنها انه جسم حساس متحرك بالارادة ومع انضمام مخصص الى ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسما لاقسام المذكورة **المقدمة الثانية** اعلم ان المشترك بالاشتراك المعنوي على قسمين احدهما يكون صدقه على افراده بالسوية كالحيوان في المثال المذكور وان صدقه على انواعه على سبيل السوية من غير ان يكون في بعضها اشد وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها احدث الى غير ذلك فهذا يسمى متواطيا اخذ من التواطي وهو التوافق لتوافق افراده في كيفية صدقه عليها وثانيهما ان يكون في بعضها اشد من بعض واقدم من بعض او اولى من بعض كالبياض بالنسبة الى الثلج فانه اقوى واشد منه في العاج وان اشتركا في بعض البياض وكالتحيز بالنسبة الى الجوهر فانه اقدم منه بالنسبة الى العرض ويسمى هذا القسم مشككا لان الناظر فيه ان نظر الى جهة الاختلاف اوهمت الاشتراط اللفظي وان نظر الى جهة الصدق اوهمت التواطي الاشتراك المعنوي فيتشكك فليسمى مشككا ومن لوازم هذا القسم ان لا يكون ذاتيا لما تحته كما هو مقرر في مظانه اذا تقررت المقدمتان

الكلام في ان الوجود مشترك

فاعلم انه قد اختلف الناس فی الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظی او المعنوی فذهب ابو الحسین البصری وابو الحسن الاشعری الی الاول لان وجود کل ماهیة هو نفسها ولیس هناك زائد حتی یکون مشترکا وان کان یقع شیئ من المشارکة فذلك فی اللفظ لا غیر وقد عرفت ضعف حجتهم فی ذلك وذهب الحکماء وابو هاشم واصحابه من المعتزلة وجمهور الاشاعرة الی الثانی ثم هؤلاء اختلفوا فقالت الحکماء هو مقول بالتشکیك علی ما تحته من الموجودات وقال ابو هاشم واتباعه واثیر الدین الابهری هو مقول بالتواطؤ واختار المصنف والمحقق الطوسی مذهب الحکما والدلیل علیه وجهان **الاول** ان الوجود قابل للقسمة المعنویة وکل ما کان کذلك کان مشترکا فالوجود مشترك اما الصغری فلانا نقسمه الی الواجب والممکن فنقول وجود واجبی ووجود امکانی والی الذهنی والخارجی والی الجوهر والعرض وهذه القسمة مقبولة عند العقل کانقسام الحیوان الی الانسان والفرس وغیرها واما الکبری فلان القسمة عبارة عن ذکر جزئیات الکلی الصادق علیها بفصول او ما یشابهها وتحریر ذلك انا ناخذ المقسم ونضم الیه مخصصا ما من المخصصات فیصیر قسما ثم ناخذ ذلك القسم بعینه ونضم الیه مخصصا اخر فیصیر قسما اخر وهکذا حتی تنتهی الاقسام فمورد القسمة حینئذ مشترك کما قلنا فی الحیوان بالنسبة الی الانسان وغیره من انواعه ولهذا لا ینقسم الی الانسان والحجر لعدم کونه مشترکا بینهما ولا شك ان مورد القسمة فی المقدمة الاولی هو الوجود فیکون مشترکا ان قلت لم لا یجوز ان یکون المقسم هو اللفظ الموجود فیکون الاشتراك حینئذ لفظیا فلا یتم مطلوبکم قلنا ان ما ذکرناه ضروری فانا نورد القسمة مع قطع النظر عن الوضع اللفظی **الثانی** ان المنفی امر واحد وکلما کان کذلك کان الموجود واحدا مشترکا اما **المقدمة الاولی** فلان العدم لا تعدد فیه والا لتمایزت افراده مع انه لا تمیز بین العدمات لان التمیز عبارة عن ثبوت صفة لشیئ لیست ثابتة لشیئ اخر وثبوت الصفة یستدعی ثبوت الموصوف ولا شیئ من العدم بثابت کما تقدم فلا یکون متمیزا فلا یکون متعددا فیکون واحدا وهو المطلوب واما **المقدمة الثانیة** فلانه اذا کان العدم واحدا مع انه نقیض الوجود فیجب ان یکون الوجود واحدا ایضا

لانه لولم

البحث الثالث الحق ان تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع ضروري لانه لا شيئ اظهر عند العاقل من كونه موجودًا وانه ليس بمعدوم ومن عرف الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع ومن عرف الممكن بانه ليس بواجب ولا ممتنع وان الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده البتة لزم الدور وكذا كلما يقال فيهذا الباب من التعريفات ص

لانه لو لم يكن واحدًا لكان متعددًا وحينئذٍ لا تنحصر القسمة في قولنا الشيئ اما موجود او معدوم لطلب العقل قسما اخر وهو كونه موجودا بوجود اخر غير ذلك الوجود لكنا نعلم بالضرورة ان العقل يجزم بانحصاره في احدهما ولا نطلب قسما اخر يدل على عدمه فيكون الوجود حينئذٍ معنى واحدًا وهو صادق على كثيرين فيكون مشتركًا وذلك هو المطلوب ان قلت لا نم ان النظام واحد بل لكل امر نقيض يخصه والترديد يقع بينهما هكذا الشيئ اما ان يكون موجود ابوجوده الخاص به او يكون ذلك الوجود منفيًا عنه ذلك هو سلب الخاص به ولا يبطل الحصر حينئذٍ قلنا سلمنا ان عدم كل ماهية مقابل لوجود ها الخاص بها لكن العدم المطلق مقول على ذلك الخاص وعلى غيره فيكون مشتركًا ولا بد من وجود مشترك يقابله ويصح ان يحكم به على كل وجود خاص وهو المراد بقولنا الوجود عام مشترك ويكون للترديد المذكور حينئذٍ هكذا الشيئ اما ان يكون موجودا بالوجود المطلق او معدوما بالعدم المطلق الى اخر البحث تحقيق قد عرفت ان الوجود طبيعة معقولة واحدة ليس فيه تكثر لكن اذا اعتبر عروضه للماهيات حصل له التكثر لاستحالة حلول العرض الواحد في المحال المتعددة وح يكون ذلك الامر الكلي متحققا في كل واحد من هذه الوجودات العارضة للماهيات وصادقا عليها اي على هذه الوجودات صدق الكلي على جزئياته واما صدقه على تلك الماهيات المعروضة لهذه الوجودات كصدق العارض على معروضاته ويكون مقوليته قوله على تلك الوجودات العارضة بالتشكيك لاختلاف صدقه عليها فان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من وجود المعلول وكذا وجود الجوهر اقدم من وجود العرض الى غير ذلك وهذا هو المراد من قول الحكماء انه مقول بالتشكيك فالحاصل من هذا التقرير ان لكل ماهية وجودين احدهما وجود خاص بها مخالفا لغيره من الوجودات والاخر مشترك بين الجميع قال البحث الثالث الخ اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى ان تصور الوجود والعدم بديهي وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان تصور الوجود كسبي وعرفوه بتعريفات ردية كقولهم انه المنقسم الى القديم والحادث او المنقسم الى الفاعل والمنفعل والذي يمكن ان يخبر عنه وهذه التعريفات فاسدة اما الاول فلانهم

المحقق ان تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع ضروري

عرفوا الوجود مما يتوقف معرفته على معرفة الوجود فان القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم
فالوجود جزء مفهوم تعريفهما فتكون متقدما عليهما فلو اخذ في تعريفه لزم تقدمهما عليه
واما الثاني فكك اذ الفاعل هو المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود فقد توقف
معرفتهما على معرفة الوجود واما الثالث فلان لفظة الذي انما يشار بها الى مستحق ثابت
فقد اخذ الوجود في حد نفسه وذهب المحققون الى ان تصور الوجود والعدم بديهي ولا حاجة
فيه الى التعريف غير بعض زعم ان كون الوجود بديهي التصور مكتسب واستدل عليه
بان تصور وجودي بديهي والوجود المطلق جزء من وجودي اذ العام جزء من الخاص واذا كان
كك كان المطلق بديهيا اذ لو كان كسبيا لكان تصور وجودي كسبيا لانه متوقف على جزئه
وجزئه كسبي والموقوف على الكسبي كسبي فيكون تصور وجودي كسبيا والفرض انه بديهي
هذا خلف وفيه نظر اما اولا فلانه مبني على اشتراك الوجود وهو مسئلة نظرية ولهذا
اختلف فيها واما ثانيا فلانا نمنع كون المطلق جزء من وجودي بل هو عرض عام له لانه
مقول بالتشكيك كما تقدم فلا يكون جزءا والحق ان تصور الوجود والعدم بديهي من اول الاوائل
وانا نعلم ضرورة ان زيدا الذي لم يكن ثم حصلت له حالة لم تكن حاصلة له من قبل وتلك
هي الوجود وكذا العدم فانه لا شيء اظهر عند العاقل من كونه موجودا وانه ليس بمعدوم فالوجود
والعدم امران بينان يحكم بهما كل انسان ولا حاجة لهما الى التعريف المسئلة الثانية
ان تصور الوجوب والامكان والامتناع بديهي ولا يحتاج الى تعريف فان كلما يعرف به فهو
اوضح منه فان قيل شيء فيذلك فهو تنبيه على معانيها وكشف لالفاظها كقولنا الوجوب
كون الماهية مقتضية للوجود لذاتها والامتناع كونها مقتضية للعدم لذاتها والامكان كونها
لا يقتضي وجودا ولا عدما لذاتها وذهب قوم الى ان تصور هذه المفهومات كسبي فعرفوا
الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع والممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع والممتنع هو الذي لا
يمكن وجوده وهذه التعريفات فاسدة لانه يلزم منها الدور كما ترى لتوقف معرفة
كل واحد منها على الاخر لانه اخذ في تعريفه وقوله وكذا كلما يقال في هذا الخ اشارة الى ما
ذكرنا في تعريف الوجود وزيفناه وكذا قول بعضهم الواجب هو المستغني عن الغير والممكن

هو المفتقر الى الغير فنقول ما المستغنى فيقال غير المفتقر ثم نقول ما المفتقر فيقال هو الممكن
وكذا الكلام فى الممكن قال **البحث الرابع** الخ اقول لا شك ان الوجود والماهية امران
معقولان يحكم باحدهما على الاخر وكل امرين يحكم باحدهما على الآخر لا بد للنسبة الواقعة بينهما
ايجابية كانت او سلبية من الكيفيات الثلاث اما الوجوب او الامكان او الامتناع وهى
امور اعتبارية يعتبرها الذهن عند تصور الماهية وحمل الوجود عليها وليس لها تحقق فى الخارج
ويدل على ذلك وجهان عام وخاص اما العام فقد ذكر المحقق الطوسى ان هذه الثلاثة صادقة
على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذا اتصف المعدوم
بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف الامر العدمى بالامر الثبوتى اما الخاص فنقول اما الوجوب
فقد قال المصنف قدس الله نفسه فى المناهج الاولى انه لاحق بالنسب فان قلنا بوجودها
فهو وجودى والا فلا قال شيخنا دام شرفه ذلك غير لازم فان القايل بوجوب النسب لم يدع
موجبة كلية حتى يلزم من ذلك وجود الوجوب بل قد صرحوا بان من النسب ما يمتنع وجوده
خارجا كالوجوب والامتناع واستدل المصنف ههنا بما تقريره انه لو كان الوجوب موجودا
فى الخارج للزم اما التسلسل وامكان الوجوب واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان كل موجود خارجى فهو اما واجب او ممكن لما عرفت فالوجوب حينئذ ان كان
واجبا لزم التسلسل لان الواجب هو الذى له الوجوب وننقل الكلام حينئذ الى الوجوب
الثانى ونقول فيه كما قلنا فى الاول ويلزم التسلسل وان كان ممكنا جاز زواله اذ الممكن لا
يستحيل عليه شئ من العدم ولا الوجود واذا جاز زواله فلنفرضه واقعا اذ الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال فحينئذ يزول الوجوب عن الواجب فيكون ممكنا فقد بانت
الملازمة والتسلسل وان كان الواجب محالان وهما لازمان من فرض الوجوب خارجيا فلا
يكون موجودا فى الخارج وهو المطلوب وفيه نظر لان قولكم انه اما واجب او ممكن قلنا نختار
انه واجب قولكم فيكون له وجوب قلنا ممنوع بل وجوب الوجوب عينه والفرق بينه وبين
وجوب الاول لان احدهما وجوب الماهية والاخر وجوب الوجوب ويمكن ان يجاب عنه
بان الوجوب كيفية لانتساب امر الى اخر والنسبة مغايرة للمنتسبين وكيفية المغايرة مغايرة

فلا يكون الوجوب الثاني زائدا وهو المطلوب واما الامكان فلانه لو كان موجودا في الخارج
لزم اما وجوب الممكن او التسلسل وبيان الملازمة ان الامكان صفة للممكن وعارض له والعوارض
يشترط في تحققها وجود معروضاتها فلو كان الامكان واجبا كان الممكن اولى بان يكون واجبا
لان شرط الواجب لو لم يكن واجبا لكان ممكنا فيجوز زواله ح فيزول المشروط والغرض انه واجب
هذا خلف ولو كان ممكنا لكان له امكان وننقل الكلام الى الامكان الثاني ونقول فيه كما
قلنا في الاول وهلم جرا ووجوب الممكن محال والا لزم انقلاب الحقايق والتسلسل ايضا
محال كما يجيئ اذ هما لازمان من فرض الامكان موجودا في الخارج فالتالي باطل فالمقدم
مثله وبيان الشرطية ان الامتناع صفة للممتنع وعارض له ويستحيل وجود العارض اعني
الامتناع موجودا لزم وجود الممتنع وهو محال لازم من فرض كون الامتناع موجودا في الخارج
فلا يكون موجودا فيه وهو المطلوب **قال الفصل الرابع الخ اقول** لما تقرر ان الجسم
مركب من الجواهر الافراد وكان ذلك متوقفا على ثبوت الجواهر افتقر الى اقامة البرهان
على ذلك وقد اختلف اراء المتكلمين والحكماء في هذا المقام وتحرير القول هنا ان نقول
الجسم مركب وكل مركب فله اجزاء فالجسم له اجزاء واجزائه اما تكون حاصلة فيه
بالقوة وهو مذهب اكثر الحكماء فهو عندهم واحد في نفسه كما هو واحد في الحس الا انه
يقبل انقسامات غير متناهية الثاني انه مركب من اجزاء بالقوة لكنه يقبل
القسمة المنتهية الى حد لا يقبل القسمة وهو مذهب بعض الحكماء وبه قال
الشهرستاني الثالث انه مركب من اجزاء بالفعل غير متناهية وهو مذهب
النظام الرابع انه مركب من اجزاء بالفعل غير متناهية العدد كما ان الجسم متناهي
المقدار وكل واحد من هذه الاجزاء غير منقسم لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن لا
فرضا ولا وهما واتفق الحكماء والنظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة الى الجزء الذي
لا يتجزى الا انه عند النظام موجود بالفعل في الجسم وعند الحكماء يستحيل وجوده
ولكل فريق من هؤلاء حجج كثيرة ذكرت في المطولات لكن نذكر هنا تقرير ما ذكره المص
من حجتي المتكلمين والحكماء اما المتكلمون فقد استدلوا على وجود الجزء بالمعنى المذكور

بانا اذا وضعنا الكرة الحقيقة على السطح الحقيقي لاقته بما لا ينقسم فيكون الجزء موجودًا وبيان هذه الجهة يتوقف على معرفة اصطلاحات تذكر في الدليل المذكور وهي الكرة والسطح والخط والزوايا قائمة وحادة ومنفرجة فنقول اما الكرة الحقيقة فهي عبارة عن جسم مستدير يحيط به سطح مستدير يمكن فرض نقطة في وسطه يسمى مركز كل خط يفرض عليه يكون مستقيما فالخط المستقيم هو الذي اذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه رؤية وسطه واما الزوايا فاعلم انه اذا قام خط على خط لا يخ اما ان يكون مائلا الى احد الجانبين اولا فان كان الثاني اي لا يكون مائلا احدث عن جنبيه زاويتان كل منهما تسمى قائمة وهذه صورتها قائمة قائمة وان كان الاول اي يكون مائلا الى احد الجانبين حدث عن جنبيه زاويتان ايضا احدهما اصغر من الاخرى والصغرى تسمى حادة والكبرى تسمى منفرجة وصورتها هذه حادة منفرجة اذا عرفت هذا فاعلم انا اذا وضعنا الكرة الحقيقة على السطح الحقيقي فلابد ان تلاقيه بجزء فذلك الجزء يجب ان يكون غير منقسم لانه لو لم يكن غير منقسم فح يمكن اخراج خطين من مركز كرة اعني النقطة المفروضة الى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقات ويمكن ايضا اقامة عمود بينهما على وسطه فيحصل من اقامة العمود زاويتان قائمتان لعدم ميل العمود الى احد الجانبين ويحصل من كل واحد من الخطين المفروضين على طرفي المنقسم زاوية حادة لميل كل منهما الى الوسط فيكون العمود حينئذ وترًا زاوية قائمة وقد برهن اقليدس على ان الوتر الحادة اقصر من وتر القائمة فيكون العمود اقصر حينئذ من الخطين الطرفين فلا تكون الخطوط الخارجة من النقطة الى المحيط متساوية واذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقة بل مضلعة والفرض انها حقيقة هذا خلف اي محال وهذا المحال لازم من فرض كون موضع الملاقات منقسما فلا يكون منقسما فيكون غير منقسم وهو المطلوب فاذا دحرجت عليه زال ذلك الجزء وحصل جزء اخر مثله والكلام فيه كما في الاول حتى يتم الدور فتكون الكرة والسطح معًا مركبين من الاجزاء الغير المنقسمة وهو المطلوب ان قلت ت الملاقات انما حصلت هنا بالنقطة والنقطة عرض لانها نهاية الخط والبحث انما هو في وجود جوهر غير منقسم قلنا موضع الملاقات ان كان جوهرًا ثبت المطلوب

وان كان عرضا فلابدّ له من محل فمحله اما ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان منقسما
لزم انقسام الحال لانّ الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما لان الجزء الحاصل منه
في احد القسمين غير الحاصل في الاخر فيكون منقسما وقد فرض غير منقسم وهذا خلف
وان كان غير منقسم ثبت المطلوب لان محل العرض جوهر او منته الى الجوهر فيحصل لنا
جوهر غير منقسم وهو المدعى قيل عليه ان العرض على قسمين سار وهو ان يلاقي كلّ
جزء من الحال كلّ جزء من المحل وهذا يلزم من انقسام محله انقسامه وغير سار وهو
بخلافه وهذا لا يلزم من انقسام محله انقسامه والنقطة من القسم الثاني لانها نهاية الخط و
النهاية عرض غير سار فلا يلزم من انقسام انقسامها فلا يلزم مطلوبكم واجاب بعض
الفضلاء بان هذا ضعيف لانا لا نريد بالمحل الا موضع الملاقات فان انقسم انقسم
الحال بالضرورة واما الحكماء فقد استدلوا على نفي الجزء بانا اذا وضعنا جوهرا بين
جوهرين فلا يخ اما ان يكون الوسط ملاقيا لكلّ من الجوهرين بعين ما يلاقي به
الاخر او بغيره فان كان الاول لزم التداخل وهو اندماج الاجزاء بحيث يصير حجمها
اقل مما ينبغي لها وان كان الثاني فذلك انما يكون بان يلاقي كلا منهما ببعض منه والتداخل
محال كما يجيء فتعين الثاني فيكون الوسط منقسما وهو المطلوب قال المصنف في المناهج
اجاب المتكلمون من هذه الحجة بان الملاقات ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل باعراض
حالة فيه كما هو عندكم في الاجسام المتلاقية بالسطوح واجاب كمال الدين ميثم قدس الله نفسه
بان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ولا يلاقي كلا منهما نهايته من ذلك الجانب ونهايتاه
عرضان قائمان به ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد محالها سلمنا لكن ما ذكرتموه من قبول
الانقسام بسبب الوضع المذكور امر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فانّ
العقل اذا حكم بصحة الجوهر الفرد كانت ملاقات الجوهرين له نسبا واضافات لا يوجب تكثرها
وتعددها تكثرا في ذاته ولا قسمة وهذا يتوهم من محاذات النقطة المفروضة في محيط دائرة
لنقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطة واما النظام فقد استدلّ
على مذهبه بادلة المتكلمين على وجود الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادعى مع ذلك

انّ تلك

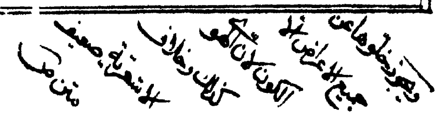
البحث الثانی فی احکام الجواهر الاجسام متماثلة خلافاً للنظام لان المعقول من الجسم والجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة علی زوایا قوائم امر واحد متساو فی الجمیع فتکون متساویة ض متن

ان تلک الاجزاء غیر متناهیة فورد علیه امران احدهما انه یلزم ان تقطع المسافة المتناهیة فی زمان غیر متناه وهو باطل بیان ذلک ان المتحرک لا یقطع المسافة الا بعد قطع اجزائها واذا کانت اجزائها غیر متناهیة کانت الازمنة التی تقع فیها القطع غیر متناهیة وثانیهما انه لو کانت الاجزاء غیر متناهیة لکان المقدار غیر متناه فاللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر لتناهی المقدار بالضرورة واما الملازمة فلان زیادة المقادیر ونقصانها تابعان للمادة الاقسام الموجود فی الجسم بالفعل غیر واقعة عند حد فبالضرورة یکون المقدار کک اعتذر النظام من الوجه الاول بالطفرة وهو ان المتحرک اذا قطع مسافة غیر متناهیة الاجزاء فی زمان متناه فانه یطفر بعض الاجزاء ویتحرک عن بعض الاخر کما ان النملة تقطع مسافة ما تطفر بعض اجزائها الی البعض الاخر وعلی الوجه الثانی بالتداخل وهو ان قال لا یلزم من عدم تناهی الاجزاء عدم تناهی المقدار وذلک لان الاجزاء تتداخل فتصیر جزئان فازید فی حیز جزء واحد وفی قدره فلا یلزم بقاء النسبة المقداریة وهذان العذران باطلان اما التداخل فیجیئ بیان بطلانه انشاء الله تعالی واما الطفرة فهی مع شناعتها غیر مفیدة لانا نعلم بالضرورة بطلانها فانه لا یعقل حرکة الجسم من اول المسافة الی آخرها الا بعد مروره بالوسط وههنا حجج کثیرة لارباب هذه المذاهب ذکر المصنف رحمه الله فی کتاب الاسرار فی العلوم الثلاثة جملة منها **قال البحث الثانی اقول** اتفق العقلاء من الحکماء والمتکلمین علی ان الاجسام متماثلة فی الجسمیة وانما تختلف بفصول تنضم الیها فتصیر انواعاً مختلفة والدلیل علی ذلک ان المعقول من الجسم امر واحد متساو فی الجمیع فان المعقول من الجسم عند الحکماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة علی زوایا قوائم وعند المتکلمین هو الطویل العریض العمیق وهذان التعریفان صادقان علی کل واحد من الاجسام فلو لم یکن متماثلة لما جمعها حد واحد اذ المختلفات لا یجمعها حد واحد بل ان اورد امر مشترک بینهما کان مع التقسیم کقولنا الحیوان اما ناطق وما هل او ناهق و المراد بها الانسان والفرس والحمار ذهب النظام الی ان طبیعة کل جسم بخلاف طبیعة الجسم الاخر لاختلاف خواصها کالحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة

وهي باقية خلافاً له والضرورة قاضية بذلك فانا نعلم بالضرورة ان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بعينه الموجود في الزمن الثاني ويستحيل عليها التداخل خلافاً له ايضاً فانا نعلم بالضرورة ان البعدين اذا اجتمعا ازداد على البعد الواحد

واليبوسة واللطافة والكثافة وغير ذلك من الخواص وهو ضعيف فان ذلك يدل على اختلاف انواعها واما على اختلاف مفهوم الجسم فلا توضيح المراد بالابعاد الثلاثة هو الطول و العرض والعمق والمراد تقاطعها هو ان نفرض كل واحد منها قاطعاً للاخر كما نفرض العرض قاطعاً للطول والعمق قاطعاً للطول والعرض ومثال ذلك هكذا وقد ظهر كيفية تقاطعها على زوايا قوائم وقد عرفت معنى الزوايا القائمة **قال** وهي باقية الخ **اقول** ذهب النظام الى ان الاجسام غير باقية بل تتجدد آناً فآناً فينعدم الجسم ويوجد جسم اخر وهكذا كالماء الجاري ينقضي منه جزء ثم يأتي جزء اخر وهو باطل فانا نعلم علماً ضرورياً من غير شك بان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني واعلم ضرورة اني انا الذي كنت بالامس وانما قال النظام بذلك لانه لما اعتقد ان الاجسام تنعدم قبل القيمة والاعدام عنده ليس بالفاعل ولا بطريان الضد اذ الاجسام ليس لها ضد فلا جرم قال بعدم بقائها وقالت معتزلة خوارزم ان هذا النقل عن النظام غير صحيح بل انما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء وذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها واعتذر له بعضهم بان الاجسام خصوصاً النامية تزداد وتنقص بتحلل شيء من اجزائها مع اجزائها بدل التحلل وهكذا ولا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة اللهم كما قيل في سبب تكون الجبال والوهاد من انتقال الاجزاء من محل الى محل اخر فيحصل لها استمسا بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثتين فيحصل ازدياد المنتقل عنه لكن ذلك ليس اعداماً ويجب ان يقيد قول المص في قوله بعينه بالجسم الجامد فان النامي يكذب العقل فيه الحس اذا حكم انه هو بعينه لزيادة اقطاره قطعاً **قال** ويستحيل الخ **اقول** التداخل اندماج الاجزاء بحيث يصير حجمها اقل مما ينبغي لها وهو باطل اذ نعلم ضرورة انا اذا ضممنا ذراعاً الى ذراع صار ذراعين لا ذراعاً واحداً والا لما تميز الجزءان عن جزء واحد وهو باطل قطعاً وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الاجزاء الجسمية وقد عرفت السبب الداعي الى ذلك فلا وجه لاعادته **قال** ويجوز خلوها الخ **اقول** ذهبت المعتزلة والحكماء وفخر الدين الرازي الى جواز خلو الاجسام

عن الاعراض



وهي مرئية بواسطة اللون والضوء متن

عن الاعراض الا الكون وقيد المحقق الطوسى قدس الله نفسه بالمدرقية والمرئية والشمومية وكذا
ابن نوبخت قيد باللون والطعم والرايحة وخالف الاشاعرة فى ذلك وقالوا بامتناع خلوها عن شيء من
الاعراض واحتج المصنف على القول الاول بان الهوى جسم مع انه لا لون له ولا طعم ولا رايحة ولا
غير ذلك الا الكون فان الجسم لا بد له من الحصول فى المكان واورد عليه شيخنا دام شرفه
بان الهوى حار رطب والحرارة والرطوبة من الاعراض فجعله الهوى دليلا على خلوها من جميع
الاعراض غير موجه واورد جدى ركن الدين الجرجانى قدس الله نفسه عن المعتزلة فى
هذا البحث بان قال ان ادعيتم جواز الخلو فى كل واحد من الاجسام فهو ممنوع وجواز الخلو فى البعض
ان صح لا يلزم الخلو فى الكل لجواز ان يكون لخصوصية البعض مدخل فيه وان ادعيتم جواز
الخلو فى بعضها كالهواء فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون عدم الاحساس فى الهوى بالرايحة لاجل
امتناع خلو الحاسة عن الهوى ويكون ذلك مانعا من الاحساس فانا نشاهد من دام على مصاحبة
ذى الرايحة مدة لم يحس بها فكيف من دام على مصاحبته مدة العمر والسر فى ذلك ان من شرط ادراك الحاسة
المحسوس ان لا يكون الحاسة متكيفة بكيفية فيمتنع الادراك لاجل امتناع شرطه وايضا ان
عدم الاحساس فى الهوى بالاعراض المذكورة لا يقوم حجة على الاشاعرة فانهم جوزوا عدم
الادراك وان حصلت الشرائط لجواز توقفه عندهم على امر لا يحصل فلا بد من تتميم الحجة
من ابطال مذهبهم فى هذا التجويز واحتجت الاشاعرة على قولهم هنا بانه كما امتنع خلوها
عن الكون فكذا يمتنع خلوها عن اللون قياسا عليه وايضا يمتنع خلوها عن الاعراض
القارة بعد اتصافها بها فكذا قبل الاتصاف قياسا عليه قال المصنف ان حجتهم ضعيفة
وبيانه اما الاول فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين كيف مع عدم الجامع
والجامع هنا معدوم وايضا فالفرق حاصل فان الكون لا يعقل خلو الجسم عنه بالضرورة
بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور جسم خاليا عنه واما الثانى فلانا نمنع عدم جواز الخلو
بعد الاتصاف لعدم طريان الضد واما قبل الاتصاف فليس كذلك قال وهي مرئية
الخ اقول ذهب المتكلمون الى ان الاجسام مرئية واستدلوا على ذلك بانا نرى شيئا
حاصلا فى الحيز فاما ان يكون ذلك الشيء جسما او عرضا لا جائز ان يكون عرضا لامتناع

قوله لامتناع خلوها عن العرض ... بعد الاتصاف ... [illegible]

بين حاصرين وهو باطل فيكون ما لا يتناهى محصورًا بالضرورة البعد بينهما غير متناه كانا غير متناهيين لكانا يتزايد بتزايدهما اولا مثلث فان البعد بينهما من نقطة واحدة كثيرة غير متناهيين مع ذلك لا يمكن فرض خطين خلاف الهند لا نزول وهي غير متناهية

كون العرض حاصلاً في الحيز فيلزم ان يكون جسمًا وهو المصنف واما الحكماء فقالوا لا يجوز ان يكون الاجسام مرئية بالذات والا الرائى الهوى والثانى باطل بل هى مرئية بالعرض والمرئى بالذات هو اللون والضوء والمحقق الطوسى والمصنف قالا هى مرئية بواسطة اللون والضوء اما اللون فانه لو لم يكن لها لون لما امكن رؤيتها كالهوى واما الضوء فلان الجسم لا نشاهد فى الظلمة وهذا حكم ضرورى **قال** وهي الخ **اقول** الاجسام هل هي متناهية بمعنى انها تنتهى الى حد لا يكون ورائه جسم او غير متناهية بمعنى ان كل جسم ورائه جسم وهكذا الى غير النهاية فذهب حكماء الهند وبعض الاوائل الى الثانى وذهب المحققون من الحكماء وغيرهم الى الاول استدل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ فى الاشارات وغيره من الحكماء وهو تقرر بعدة اوجه احدها على ما ذكره المصنف وهو انه لو لم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية وحينئذ يمكن اخراج خطين من مركز الارض كساقى مثلث مارين الى غير النهاية فلهذين بعدان طويلان بينهما بعد عرضانى حينئذ ولا شك ان زيادة البعد العرضانى بحسب تزايد البعد الطولانى والبعد الطولانى غير متناه فيكون البعد العرضانى غير متناه فيلزم ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين وكل محصور متناه فيلزم ان يكون متناهيًا وغير متناه هذا خلف وهو لازم على تقدير ان يكون الاجسام غير متناهية فتكون متناهية وهو المطلوب واورد شيخنا دام شرفه على هذا الوجه بانا لا نم ان البعد العرضانى محصور بين حاصرين لانه غير متناه اذ كل بعد عرضانى بعده بعد آخر عرضانى الى غير النهاية وثانيها انا نفرض الخطين الخارجين من النقطة كساقى مثلث بعد انفراجهما عنها ذاهبًا الى غير النهاية ونسبة الانفراج كنسبة الذهاب والذهاب غير متناه فالانفراج غير متناه كان ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين وهو محال وهذا فيه نظر ايضًا فان اللازم من ذلك وجود انفراجات غير متناهية على كل حد انفراج ما اسب كساقى ذلك وهلم جرًا الى غير النهاية وثالثها ما قرره المصنف فى شرح [illegible] وهو يفتقر الى تقرير مقدمات الاولى ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكن

ان نفرض

ان يفرض فيها خطان كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية الثانية انه يمكن فرض ابعاد
بين الخطين تتزايد بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية وذلك بان يكون البعد الاول
ذراعا والثاني يزيد عليه بنصف ذراع والثالث يزيد على الثاني كذلك وهكذا الثالثة
ان كل بعد نفرضه فانه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه اذا تقررت هذه المقدمات فنقول
اما ان يوجد بين البعدين بعد يشتمل على جميع الزيادات التي لا تتناهى او لا يوجد فان
وجد كان هو آخر الابعاد والا لكان فوقه آخر فلا يكون هو مشتملا على جميع الزيادات هذا
خلف وان لم يوجد كان هناك بعد غير مشتمل عليه فيكون هو آخر الابعاد قال رحمه الله
والاخير مشكل ولا يلزم من عدم بعد يشتمل على ما لا يتناهى وجود بعد هو آخر الابعاد
اللهم الا ان يقال اذا كانت كل واحدة من الزيادات في بعد كان الكل كذلك وحينئذ
يكون المنع اوجه فان للمطالب ان يطالب على ذلك بالدليل ورابعها ما ذكره بعض
المهندسين وهو ان نفرض زاوية الخطين ثلثي قائمة فاذا كان الخطان غير متناهيين
كان الواصل بينهما غير متناه ضرورة تساوي زاويتي القاعدة ومساواتهما الزاوية الخطين
والخطوط متساوية فيكون الخط الواصل بينهما محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا
فيه نظر وان فيه مصادرة على المطلوب قال المصنف في الاسرار هذه الحجة غير عامة على
تقدير تمامها فانها تدل على التناهي من بعض الجهات واحتج الحكماء الهند على قولهم بان خارج
العالم تميز جانب عن جانب فان الذي يلي قطب الشمالي مغاير الذي يلي القطب الجنوبي والعدم
المحض لا امتياز فيه فهو موجود اما جسم او جسماني فثبت ان وراء العالم اجسام الى
غير النهاية والجواب ان التميز بمجرد الاوهام ليس له حقيقة في الخارج قال ويجوز الخ اقول
الخلاء له تفسيران احدهما اللاشيء وثانيهما البعد الغير الحال في الجسم فالخلاء بالمعنى الاول ثابت
خارج العالم بلا خلاف بين الحكماء والمتكلمين واما الخلاء بالمعنى الثاني فهل هو متحقق فيما
بين الاجسام ام لا فقال المتكلمون وجمع من الحكماء نعم هو متحقق وقال اكثر الحكماء بعدم
تحققه واختار المصنف الرأي الاول واستدل عليه بوجهين الاول انا اذا وضعنا
سطحا مستويا على سطح آخر مستوي بحيث يلاقيه بجميع اجزائه ملاقاة تامة حتى لا

يبقى بينهما جسم ثم رفعناه رفعًا مستويًا ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة والا لزم التفكيك وهو ان يرتفع بعض الاجزاء ويبقى الاخر وهو باطل لانا نفرضه في جسم صلب كاملس او لزم عدم استواء السطح بحيث يكون بعض اجزائه اغلظ فيرتفع اولا وبعضها ارق فيرتفع اخرا وهو باطل لان فرض سطح مستوى كما تقدم تعريفه في جسم صلب ممكن وفائدة اشتراط كونه مستويًا انه لو لم يكن مستوى لكان للهواء محتويًا في تجاويفه وفائدة اشتراط استواء الرفع انه لو لم يكن مستويًا لم يلزم المطلوب لجواز ان يدخل الهواء بين الجسمين على قدر الرفع كذا قيل وفيه نظر لان الرفع بهذه الصورة على اي وجه وقع حصل المطلوب وحينئذ نقول في اول زمان وقع السطح الفوقاني يخلو الوسط لان الجسم لا يصل الى الوسط خاليًا قطعًا فثبت الخلاء وهو المطلوب الثاني انه لو لم يكن الخلاء متحققًا للزم اما التداخل او الدور او حركة العالم بجملته عند حركة البقة في الهوى او السمكة في اعماق الماء واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما بطلان الظاهر فظاهر اما التداخل فقد مضى واما الدور فلما يأتي واما الثالث فبالحس فانه يدل على عدمه قطعًا واما بيان الملازمة فنقول اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان اخر فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير ان بقي على حالة لزم التداخل وان لم يبق على حاله بل ينتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الاول والى غيره فان كان الاول يلزم الدور لان حركة كل واحد منهما متوقفة على حركة الاخر وانكان الى مكان اخر فننقل الكلام الى ذلك المكان ونقول فيه كما قلنا في الاول فيلزم اما التداخل او الدور وهما محالان والانتقال الى مكان رابع ونقول فيه كما قلنا في السابق فيلزم حركة العالم عند حركة البقة واعتذر الخصم عن الوجهين اما الاول فقالوا لا نم ان السطح العالي يرتفع بدون السافل بل يرتفعان معا فان السطحين اذا تلاقيا ملاقاة تامة كما ذكرتم لزم من انجذاب احدهما انجذاب الاخر كالهوى لجاذب للماء بالمص واما الثاني فقالوا انما يلزم ما ذكرتموه من التداخل او الدور على تقدير عدم التخلخل والتكاثف والتخلخل هو زيادة مقدار الجسم من غير انتعاش ولا انضمام شيء اليه والتكاثف هو نقصان بمقدار الجسم من غير اندماج ولا نقصان شيء منه لكنهما جايزان على الاجسام الرقيقة

واذا كان كذلك نقول ان الهيولى التى بين المتحركة وما اليه الحركة تتكاثف والتى بينه وبين ما
منه الحركة تتخلخل فلا يلزم الخلاء فيما منه الحركة ولا التداخل فيما اليه الحركة واعلم ان
هذا العذر مبنى على ثبوت المادة المبنى على عدم الجزء الذى لا يتجزى وعلى تقدير ثبوته
لا يتم هذا الاعتذار **قال** وهى حادثة الخ **اقول** هذه المسئلة من المسائل الشريفة
تبتنى عليها قواعد الاسلام وهى المعركة العظيمة بين الحكماء والمتكلمين وقد اختلف راء
الحكماء فى هذا المقام فذهب ارسطو ومطنوس وابونصر الفارابى وابو على ابن سينا و
اتباعهم الى ان الاجسام السماوية قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركة والاوضاع فانها
حادثة باشخاصها وان هيولى الاجسام العنصرية قديمة بذاتها وان الصور الجسمية
والنوعية حادثة وكذلك الاعراض التابعة لها وذهب انكساغورس وجميع الثنوية الى ان
العالم باسره قديمة الذات محدثة الصفات واما ارباب الملل من المسلمين واليهود و
النصارى فذهبوا ان العالم باسره محدث بالذات والصفات ولما كان العالم منحصرا عندهم
فى الاجسام والاعراض بحثوا عن حدوثهما وقد استدل المصنف على حدوث الاجسام
بمعنى ان وجودها مسبوق بالعدم سبقا بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت
ازلية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الازلى و
المحدث واما بطلان اللازم فلانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة واللازم
بقسميه باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان كل جسم لابد له من مكان فاما
ان يكون لابثا فيه او منتقلا عنه فان كان لابثا فيه فهو الساكن وان كان منتقلا عنه
فهو المتحرك فقد ثبت الملازمة واما بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه
متحركا فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم فى حيز بعد ان كان فى اخر فماهيتها تستدعى
المسبوقية بالغير فيصدق قياس هكذا من الشكل الثانى الحركة مسبوقة بالغير ولا شىء من
الازلى المسبوق بالغير فينتج لا شىء من الحركة بازلى فلو كان الجسم متحركا فى الازل لزم اجتماع
الازلية والحدوث فى شىء واحد وهو محال واما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم فى
الازل ساكنا لامتنعت الحركة عليه واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فلان

السكون الازلی یستحیل زواله لانه اما واجب الوجود او ممکن الوجود فان کان واجبا فاستحالة العدم علیه ظاهرة وان کان ممکنا فلا بد ان یکون علته واجبة دفعا للدور والتسلسل وتلك العلة یجب ان یکون موجبة لان کل ما هو اثر المختار فهو حادث کما یجیئ ولا شیئ من الازلی بحادث فلا شیئ من اثر المختار بازلی لکن الفرض ان السکون ازلی فلا یکون اثر المختار فتکون العلة واجبة فیلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده فلا یجوز علیه العدم وهو المطلوب لا یقال الازلی انما یستحیل عدمه اذا کان وجودیا لا مطلقا فان عدم الحوادث ازلی عندکم وقد زال و حینئذ نقول السکون عدمی لانه عدم الحرکة فیجوز حینئذ زواله فلا یلزم المطلوب لانا نقول ان السکون وجودی کما یجیئ بیانه فیتم المطلوب واما بطلان اللازم فلان الحرکة جایزة علی جمیع الاجسام اما الفلکیات فحرکتها ظاهرة فانا نشاهد حرکات الکواکب وحرکة الشمس من المشرق الی المغرب واما العنصریات فلانها اما بسایط وهی العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار او مرکبات وهی المعدن والنبات والحیوان وکل واحد منهما یجوز علیه الحرکة اما المرکبات فظاهرة واما البسایط فلان کل واحد منها یلاقی ما فوقه بمحدبه وما تحته بمقعره والبسیط هو الذی تکون طبیعة واحدة فکل ما صح علی البعض منه صح علی البعض الاخر وقد صح علی کل واحد من البسایط ملاقاته للذی فوقه بمحدبه فیصح ایضا ان یلاقی ما تحته بذلك المحدب وبمقعره ما فوقه والا لم یکن بسیطا والفرض انه بسیط هذا خلف وذلك انما یکون بالحرکة والانقلاب فقد صحت الحرکة علی کل واحد من هذه البسایط واذا صحت الحرکة علی الاجسام عدم السکون فلا یکون ازلیا فیکون حادثا وهو المطلوب فقد بان بطلان اللازم بقسمیه فیبطل الملزوم اعنی کون الاجسام ازلیة فلا یکون ازلیة فیکون حادثا وهو المطلوب ولما لم یکن الاعراض مستغنیة عن الاجسام کانت حادثة ایضا لان المفتقر الی الحادث اولی بان یکون حادثا فثبت حدوث العالم لما عرفت من انحصاره فی الاعراض والاجسام عند المتکلمین وقد بان لك حدوثهما

قال البحث الثالث فی احکام خاصة الخ اقول لما فرغ احکام مختصة بالاعراض وابتداء منها بما یکون لکونه لازما بجمیع الاجسام لا یتصور جسم خالیا عنه و

فالکاف الثانی والسکون وهو الحصول فی مکان واحد اکثر من زمان والاجتماع وهو حصول الجوهرین بحیث لا یتخللهما ثالث والافتراق وهو حصولهما بحیث یتخللهما ثالث وهذه الاربعة موجودة منها ما هو متماثل ومنها ما هو متضاد ویدرك بالبصر کما هو اللون وکذا

الحرکة وهی حصول الاول فی ثانی فحصول الکون اربعة انواع المحصول فیه وینقسم المفعول الی قسمی الجسم فی حیز واحد وهو البعد فیتحیز والتحیز الکون وهو حصول الجسم وهو منقسم عند الاول فیکون خاصا للتوهم البحث الثالث

مسائل الکون

ای مسائل الاعراض

مسائل **الاولى** اعلم ان الكون يسميه الحكيم اينا وعرفه المصنف بانه حصول الجسم فى الحيز وفيه نظر فانه يخرج عنه حصول الخط والسطح فى الحيز وكان المناسب ان يقال هو الحصول فى الحيز والكون مغاير للجسم لانه يتغير ويتبدل والجسم باق لا يتغير ولا يتبدل وما يتغير ويتبدل مغاير لما لا يتغير فالكون مغاير للجسم وهل هذا الحصول معلل بمعنى ام لا ذهب ابو هاشم الى ان حصول الجسم فى الحيز معلل بمعنى وذهب المحققون كابى الحسين واتباعه الى نفيه وهو الحق وتحقيق ذلك فى المطولات **الثانية** فى المكان والحيز وهما لفظان مترادفان فى التحقيق بمعنى واحد وبعضهم فرق بينهما بان الحيز هو ما احاط بالجسم من سائر اقطاره والمكان ما عليه اعتماده واستقلاله كالرأس الموضوع على رأس السنان فان الفراغ المحيط به حيزه ورأس السنان الذى عليه اعتماده مكانه والتحقيق هو الاول والنزاع لفظى واختلف الحكماء والمتكلمون فى وجود المكان اولا ثم فيما هيته ثانيا اما الاول فقد نفاه قوم غير المحققين وهو خطاء فان بديهية العقل تشهد ان الجسم ينتقل من مكان الى اخر ومن جهة الى اخرى والانتقال من العدم الى العدم محال وايضا فانا نحكم قطعا مع النقلة مع بقاء الجسم باعراضه ولوازمه فلا بد من شئ ينتقل عنه واليه وليس هو الجسم بالضرورة ولا جزء الجسم لان الجزء ينتقل بانتقال الكل فيكون خارجا عنه فيكون موجودا وهو المطلوب واما الثانى فقال المتكلمون هو الفراغ المتوهم الذى تشغله الاجسام بالحصول فيه وقال افلاطون هو البعد المفطور وقريب منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند افلاطون موجود مجرد ينفذ فيه الجسم وعند المتكلمين البعد المفروض وقال ارسطو واتباعه انه السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ويرد على هذا محدد الجهات فانه ليس له مكان على هذا التفسير مع انه جسم وكل جسم لا بد له من المكان واختار المحقق الطوسى وابو البركات مذهب الافلاطون وحققه المصنف والذى يدل على ذلك ان المعقول من المكان ليس الا البعد فانا اذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد التى يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا ملئ يشغلها بجملتها ثم ان الابعاد يوصف بالملائة والفراغ والموصوف بهما فيكون المكان هو الابعاد وايضا فان الامارات المشهورة فى المكان من كونه منتقلا

(وما يتبدل)

عنه واليه وكونه مساويا للمتمكن ومناسبا له في اقطاره الثلاثة وكونه تيعاقب عليه وغير ذلك انما يقال للبعد فيكون هو المكان حتى ان بعض القائلين بهذا حكم بان هذا حكم فطري مركوز ويرد على المصنف انه يذهب الى ثبوت الخلا واختياره لتعريف المكان بقوله البعد المفطور يستلزم القول بالملاء فانه لا يتصور الفطر الا لموجود محقق

الثالثة في اقسام الكون اعلم انه جنس تحته اربعة انواع على المشهور بين المتكلمين احدها الحركة وتحرير الكلام في تعريفها ان نقول اذا تحرك الجسم من حيز الى الاخر فلا شك ان هناك امورا اربعة الاول الحصول في حيز الثاني الانتقال عليه الثالث زواله عن محاذات جسم الى محاذات جسم اخر والمتكلمون جعلوا اسم الحركة وعرفوها بانها الحصول الاول في المكان الثاني قالوا لان الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس بين الاول والثاني مكان فاذا الحركة هي الحصول في المكان الثاني والحكماء جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني وهو نفس الانتقال وعرفوها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه ان كل صفة غير ثابتة للذات مع امكان ثبوتها لها فان تلك الذات يقال لها موصوفة بتلك الصفة بالقوة وحصول تلك الصفة كمال للذات وحينئذ نقول الجسم اذا كان حاصلا في المكان الاول فان حصوله في المكان الثاني ممكن وغير ثابت فهو كمال له حينئذ بالقوة وحصول فيه لا يمكن الا بانتقاله عن المكان الاول وقطعه المسافة عنه وذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له فهو كمال الجسم ايضا لكن الانتقال الذي هو الحركة اسبق الكمالين فانه يحصل في المكان الثاني فالحركة اذن كمال اول وبعض المتاخرين من الحكماء جعل اسم الحركة للمعنى الثالث وهو ضعيف لان زواله عن المحاذات ليس مقصودا بالذات للمتحرك بل هو شيء يحصل بالعرض وثانيها السكون وعرفه المتكلمون بانه الحصول في حيز واحد اكثر من زمان واحد اذ قلت هذا انما يتم ان لو كان الزمان متجزيا وهو ممنوع قلنا هذا مبني على ثبوت الجزء وقد تقدم واما الحكماء فقد جعلوه عدم الحركة لا مطلقا فان العرض لا يكون ساكنا والمجرد ايضا لا يقوله ساكن بل عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة على الاول تقابل التضاد وعلى الثاني

العدم والملكة وثالثها الاجتماع وهو حصول الجوهرين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث ورابعها الافتراق وهو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث سؤال ان من شرط الانواع الداخلة تحت جنس واحد ان تكون متباينة بحيث لا تجتمع بعضها مع بعض كالانسان و الفرس الداخلين تحت الحيوان والانواع هنا للكون ليست كذلك اذ قد يجتمع بعضها مع بعض فان الاجتماع يصدق مع الحركة ومع السكون وكذا الافتراق جواب ما ذكرتم انما يثبت في الانواع الحقيقية والانواع هنا اضافية يجوز اجتماع بعضها مع بعض كالجسم النامي والحيوان الداخلين تحت الجسم **المسئلة الرابعة** في احكام هذه الانواع الاول انها امور وجودية اي ليس العدم مفهومها وهو ظاهر من تعريفاتها المذكورة فان الحصول المشترك بينها ثبوتي وكذا الفصول المميزة وهذا ما وعدنا به من بيان كون السكون وجوديا الثاني ان هذه منها ما هو متماثل كحركتين الى فوق وتحت وسكونين في الحيث او في جهة من الجهات وكذا الاجتماع والافتراق ومنها ما هو متضاد كحركتين احديهما الى فوق والاخرى الى تحت الثالث انها تدرك بالبصر واختلف المتكلمون هنا فمن قال ان الحصول معلل بمعنى قال انها غير مرئية ومن قال انها نفس الحصول قال انها مرئية واما الحكماء فقالوا انها مرئية بواسطة رؤية الالوان والاضواء لا بالذات واختاره المصنف اما اللون فلانه لو لم يكن محلها ملونا لما ادرك كالهوى واما الضوء فانه لو كان هناك جسم في الظلمة وهو يتحرك لم نشاهده وهو ظاهر **قال الثاني الخ اقول** من الاعراض المشتركة اللون وهو من المدركات بمير المبصر فلا يفتقر الى تعريف وقد ذهب قوم من الاوائل غير محصلين الى ان الالوان لا حقيقة لها في الخارج بل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة والسواد يتخيل من اكتناز اجزاء الجسم وعدم غور الضوء فيه واطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابرة في الضروريات واثبت قوم السواد خاصة دون البياض والمحققون من الاوائل اثبتوا السواد والبياض اصلين بسيطين والبواقي من الالوان مركبة منهما بحسب الزيادة والنقصان وقال اخرون ان حصول الالوان اي بسايطها خمسة السواد والبياض

بكون مضيئاً متوضئ الضوء بما من شأنه ان بعضهم والظلمة عدم لجميعه كما هو المعلم لكون اللون مرئياً الشمس او من غيره والضوء ثم من ذاته كما في الشمس او من غيره كما في الجسم بالمستنير اما والضوء كيفية يكون

والحمرة والخضرة والصفرة والبواقي مركبة منها وبه قال ابو هاشم ونفى قوم الصفرة من البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض قال المصنف قدس الله روحه في المناهجات بساطة هذه الالوان وتركيبها مما لا يمكن الاطلاع عليه فاذن الاولى الوقف اما الذين نفوا البياض فبينوا كيف يتخلله بان الهواء يجمل الضوء الى اجزاء شفافة صغار فيقع على سطوحها وينعكس من بعضها الى البعض فيتخيل البياض وليس به ومثلوه بالزجاج المسحوق فانه قبل سحقه ليس بابيض فاذا سحق ابيض وكذا زبد البحر والبلور وهذا خطاء فانا نحس بالبياض لا باعتبار مخالطة الهواء للاجسام الشفافة فان بياض البيض قبل سلقه شفاف يخالطه الهواء مع انه لا يحس فيه بياض ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه ويكثف ويرى له بياض ان قلت لم لا يجوز ان يكون حال سلقه يحيط به اجزاء هوائية من الرطوبات فيخالطه فيحدث البياض قلت لو كان كما زعمت لكان بعد السلق اخف لتخلل اجزاء منه والامر بالعكس فانه بعد سلقه يثقل قال والضوء الخ اقول ذهب قوم الى ان الضوء جسم ينفصل عن الاجسام ومتحرك كالضوء المتجدد عن الكواكب وهو خطاء فانه لو كان جسماً اما ان يكون محسوساً او غير محسوس والثاني باطل لان الضوء محسوس قطعاً وكذا الاول ايضا باطل لانه يجب ان يستر ما تحته فيكون الاكثر ضوء اكثر خفاء والامر عكس ذلك بل الحق انه عرض وهو محسوس بحس البصر فلا يفتقر الى تعريف وقد يقال فيه لا على انه تعريف بل شرحا للاسم انه كيفية يكون الجسم به ظاهراً فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار سمي ضوء وان كان مستفاداً عن الغير كالجدار المستنير بضوء الشمس سمي نوراً والبرق الذي للشيء من ذاته يسمى شعاعاً والبرق الذي للشيء من غيره يسمى بريقاً وهل الضوء شرط لوجوده اللون او لرؤيته المتكلمون على الثاني وابو علي بن سينا ذهب الى الاول واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس بها اما للعدم وهو المطلوب او لمعارضة الظلمة عن الاحساس وهو باطل لوجهين الاول ان الظلمة عدم ولا شيء من العدم بمانع الثاني لو كانت الظلمة مانعة من الابصار لمنعت من هو بعيد

عن النار

في نسخة الكاتبي

عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلاً وليس كذلك والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطاً ايضاً والالوان فلا يرى عند عدم الضوء بسبب فقدان الشرط لا بسبب المعاوقة والبعيد عن النار الجالس في الظلمة انما راى القريب منها لوجود شرط الرؤية وهو وقوع الضوء عليه انه ينعكس عليه فانه لو كان توسيط الضوء شرطاً لوجود اللون لراى الجالس عند النار الجالس في الظلمة وفي هذا العكس نظر واما الظلمة فقال جماعة من الاشاعرة انها صفة وجودية وهو خطاء والا لما راى الجالس في الظلمة الجالس في الضوء لحصول الظلمة بينهما والحق انها عدم الضوء لا مطلقاً بل عما من شانه ان يكون مضيئاً فالمجرد ليس بمظلم اذ ليس من شانه الاضاءة فالتقابل بينهما وبين الضوء على الاول تقابل الضدين وعلى الثاني تقابل العدم والملكة فانها عدم وجود الضوء

الثالث الخ **اقول** الطعم كيفية مزاجية فلا بد له من جسم يقبله الجسم واما لطيف او كثيف او معتدل بينهما والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ويحصل من ضرب الثلاثة في مثلها تسعة انواع فللحرارة ثلثة وهو الحرافة ان فعلت في اللطيف والمرارة ان فعلت في الكثيف والملوحة ان فعلت في المعتدل وللبرودة ثلثة اخرى وهي الحموضة ان فعلت والعفوصة ان فعلت في الكثيف والقبض ان فعلت في المعتدل وللمتوسطة بينهما ثلثة اخرى وهي الدسومة ان فعلت في اللطيف والحلاوة ان فعلت في الكثيف والتفاهة ان فعلت في المعتدل والتفه يقال بالاشتراك على معنيين متغايرين احدهما ما لا طعم له في الحقيقة وثانيهما ما لا طعم له في الحقيقة لكن لا تحس بطعمه لانه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعم كالنحاس فانه لا يتحلل منه شيء بسهولة بحيث يدركه اللسان بل اذا احتيل في اجزائه بتحليلها وتلطيفها احس منها بطعم وهذا الثاني هو المعدود في الطعوم لا الاول فانه عدم والطعم موجود وانحصار الطعوم في هذه التسعة غير يقيني فانه لا برهان يدل عليه فان كثيراً من المطعوم لا يدخل تحت هذه التسعة مع ان النقص موجود فيما ذكروه من بيان الفعل والقبول فان الكافور مع انه بارد والعسل حلو مع انه حار

الثالث الطعم ومنه تسع وذلك لان الحرارة ان فعلت في الكثيف حدثت المرارة وان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وان فعلت في المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في الكثيف حدثت العفوصة وان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وان فعلت في المعتدل حدثت القبض والمعتدل ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وان فعلت في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعلت في المعتدل حدثت التفاهة وفي هذا الحصر نظر

والزيت دسم مع انه حار الى غير ذلك من النقوض ثم القائلون بانحصارها فى التسعة
ذهب بعضهم الى ان خمسة منها بسايط وهى الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة والحرافة
والبواقى مركبة منها وفيه نظر ثم ان الجسم بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون موصوفا بشئ
منه كالهوى او يوصف بواحد لا غير كالكثير من الاجسام او بطعمين المرارة والقبض
فى الحضض ويسمى بشاعة والحضض بضم الضاد الاولى هو نوع من الاشنان وكذا
المرارة والملوحة فى السبخة ويسمى زعوقة او بثلاث طعوم كالحرافة والمرارة والقبض
فى الباذنجان اذا كانت شجرته عتيقة **قال** الرابع الروايح الخ **اقول** من الاعراض
العامة الروايح وهى كيفيات تدرك بالشم وسيأتى تحقيق ماهيته فيما بعد
والرايحة جنس لانواع كثيرة لكن ليست لتلك الانواع اسما بازائها فانه لا يجب ان
يوضع لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهى الالفاظ اذ المعانى غير متناهية و
تحقيقه فى الاصول بل لما تشتد الحاجة اليه وهنا يحصل فهمها من وجوه الاول
باعتبار ملائمتها للمزاج ومخالفتها له فيقال للملايم رايحة طيبة ولغيره رايحة خبيثة
او منتنة والملايمة والمخالفة امر اضافى يختلف بحسب اختلاف المنسوب اليه
بحيث يكون الشئ طيبا بالنسبة الى شخص دون اخر الثانى من جهة طعوم تضاف
اليها فان بعض الروايح قد يحصل له طعم حلو فيقال رايحة حلوة وطعم حامض فيقال
رايحة حامضة الثالث من جهة اضافتها الى محالها كما يقال رايحة المسك ورايحة
الكافور رح لا يكون ثم حاجة الى الوضع واختلف فى كيفية وصول هذه الروايح
الى القوة الشامة فقال بعضهم بتحلل شئ من اجزاء ذى الرايحة ثم يخالطه الهوى
المنتقل الى القوة الشامة كما فى التبخر وفيه نظر اذ لو كان بالتحلل لزم من ذلك عدم
الجسم عند تواتر ادراكه لانتقال اجزائه المخالطة للهواء وقيل بانفعال الهواء المتوسط
بين ذى الرايحة والخيشوم بكيفية ذى الرايحة كما فى المسك وغيره فان الهوى المحيط يتكيف
برايحته للطف الهوى وسرعة انفعاله عن الملاقى له ثم يتكيف به هوا اخر يجاوره له
وهكذا او كذا الكلام فى التبخر لكن تبخر الاجزاء سبب فى هذا التكليف لان الاجزاء

الحواشي:
او بانفعال الهواء المتوسط بين ذى الرايحة و الخيشوم بكيفية ذى الرايحة منه ص
ووصولها الى الخيشوم
بتحلل شئ من اجزاء ذى الرايحة
تدرك بالشم من غير ملاقاة
المسك وهى كيفيات
اومن جهة الطعوم او من جهة المحال كرايحة
ورايحة طيبة اومنتنة
الموافقة والمخالفة كما يقال
بازائها بل انما من جهة
وليس لانواعها اسم
الرابع الروايح
من الاعراض الكيفيات المحسوسة

الخامس الحار هي والبرودة هما كيفيتان ملموستان متضادتان تتعاقبان كيفية تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات ومنها الحرارة الكوكبية المنبعثة من اجرام الكواكب كالحرارة الشمسية ومنها الحرارة الحادثة من الحركة والحرارة من جعل البرودة عدم الحرارة فقد اخطأ لانه يلزم ان يكون امرا عدميا اذ لا يتصور ان يكون شيء غير محسوس علة لما هو محسوس

يتحلل وينتقل الى الروم ما ذكرناه من الفساد **قال الخامس الخ اقول** هما من اظهر المحسوسات وابينها فلا يفتقران الى تعريف لما عرفت ان الحاصل بالحس اظهر من الحاصل بالتعريف فقوله ملموسات يحترز به عن غير الملموسة كالمبصرات والمسموعات وقوله متضادتان يحترز به عن الحرارتين فانهما لا يتضادان وانما كان الحرارة والبرودة متضادتين لانطباق تعريف التضاد عليهما كما سيأتي اما المشهوري فظاهر اذ لا يجتمعان في محل واحد واما الحقيقي فلانهما كانا مع غاية البعد بينهما وهذا مذهب المحققين وبعضهم جعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ورأى من جعل البرودة عدم الحرارة كما يجيئ بيان غلطه ولكل واحد منهما حكم لاحق بها واما الحرارة فمن حكمها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات وذلك لان من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد للالطف فالالطف فاذا وردت الحرارة الى الجسم الذي هو غير شديد الالتحام كبدن الحيوان مثلا فانها تحلل اجزائه وتصعدها الالطف فالالطف بحيث يتصل كل جزء بما يناسبه فقد حصل تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بما قلناه من الاتصال واما اذا كان شديد الالتحام فاما ان يكون لطيفة وكثيفة قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب فيفيد سيلانا ودورانا او يكون احدهما اغلب فان كان الكثيف اغلب لا في الغاية اثرت تليينا كما في الحديد وان كان اللطيف اغلب اثرت تصعيدا بالكلية اذا كانت قوية و اما البرودة فحكمها بخلاف ذلك ثم الحرارة جنس لانواع كثيرة منها الحرارة المحسوسة من النار ومنها الحرارة الغريزية التي هي شرط في الحياة ومناسبة لها واختلف فيها وقيل هي الحرارة المحسوسة وهي جزء الناري في بدن الحيوان اذا انكسر طبعه الى الاعتدال وقيل بل هي غيرها لان المحسوسة متضادة للحياة وهذه شرط فيها مناسبة لها ومنها الحرارة المنبعثة عن الكواكب كالحرارة الشمسية ومنها الحرارة التي يكون ظهور فاكيفيتها من محلها موقوفا على ملاقاة بدن الحيوان كحرارة الادوية ومنها الحرارات الحادثة عن الحركة ومنها الحرارات الحادثة عن الحمى قوله ومن جعل الخ اي بعضهم جعلوا البرودة عدم الحرارة وهو غلط فان البرودة محسوسة ولا شيء من العدم محسوس ينتج من الشكل

الثانی لاشیٔ من البرودة بعدم اما الصغری فلانا نحس من البارد بکیفیة زائدة علی عدم الحرارة کما فی برودة الثلج وهو ظاهر واما الکبری فلان الحس انما یدرک ما یلاقیه ویقابله ولا مقابلة بین الموجود والمعدوم قال السادس الخ اقول هاتان کیفیتان ایضا من المحسوسات بحس اللمس واما تضادهما فظاهر وبعض الاوائل فسروا الرطوبة بعدم الممانعة فعلی هذا بینهما عدم وملکة واختلف فی تفسیرها فقال ابو علی بن سینا الرطوبة کیفیة تقتضی سهولة قبول الاشکال لموضعها کالماء الموضوع فی الاناء المربع فانه یصیر الماء مربعا فاذا اردناه الی اناء مثلث صار مثلثا من غیر صعوبة فی ذلک والیبوسة کیفیة تقتضی عسر قبول الاشکال لموضعها کالحجر فانا اردنا جعله مثلثا افتقر علی عسر فی نحته وجعله علی ذلک الشکل وکذا اردنا بعد ذلک شکلا آخر وفیه نظر فانا لا نسلم ان عسر قبول الاشکال فی الحجر للیبوسة این وجدت ولیس کذا فان من الاجسام البسیطة ما یقبل الاشکال لوجد سهولة مع کونه یابسا کالنار وفسر بعضهم بما یقتضی سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال فعلی هذا یکون العسل رطبا فیکون ارطبا وهو خلاف ما اجمع علیه المحققون اجاب بعضهم بان العسل وان کان سهل الالتصاق لکنه عسر الانفصال وقیل الرطوبة هی البلة التی تنتشر علی سطح المحل فعلی هذا الهواء غیر رطب والتحقیق یقتضی ان هاتین الکیفیتین من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تفتقر الی التعریف فهولاء ان قصد والتعریف فهو خطأ ویرد علیهم ما ذکرنا من النقص والا فهو ذکر لبعض خواصها واحکامها فلا یکون عاما مطردا قال السابع الخ اقول من الاعراض المحسوسة بحس السمع الصوت وحیث انه محسوس لا یفتقر الی تعریف وذهب النظام الی انه جواهر یقطع بالحرکة وهو خطاء فان الجوهر یدرک باللمس ولا شیٔ من الصوت بمدرک باللمس فلا شیٔ من الجوهر بصوت وینعکس الی لا شیٔ من الصوت بجوهر وذهب بعضهم قال انه نفس القلع او القرع وکلاهما فاسد فان التموج والقلع والقرع مدرک بالبصر ولا شیٔ من ذلک بصوت [ولا شیٔ من الصوت بمدرک] وسبب غلطهم اخذ سبب الشیٔ مکان ذلک الشیٔ والتحقیق انه عرض مسموع یحدث من التموج الحاصل فی الهواء الذی سببه القرع او القلع

ومن قبیل الرطوبة بالبلة

عسر قبول الاشکال لموضعها والیبوسة کیفیة تقتضی

سهولة قبول الاشکال لموضعها کیفیة تقتضی متضادتان فالرطوبة

وهما کیفیتان محسوستان الرطوبة والیبوسة السادس

الیبوسة الکیفیتان اللمسیة

الکلام فی الصوت

السابع الصوت وهو کیفیة مسموعة تحصل من تموج الهواء بین قارع ومقروع والتحصیل ان موضع الفعل المقطع الفعام یعرف بالتعرف الحرف صفة عارضة للصوت یتمیز بها عن صوت آخر مثله فی الخفة والثقل تمیزا فی المسموع

والقرع هو اساس عنيف والقلع تفريق عنيف وبيانه انه اذا حصل بين الجسمين المتقارنين مقارعة انقلب من بينهما هواء فيصدم ذلك الهواء هواء اخر وهكذا حتى يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ فيدركه القوة السامعة ومثال التموج في المشاهد التموج الذي يحصل في الماء اذا وقع فيه حجر او شئ له ثقل فالسبب القريب هو التموج والبعيد هو القرع او القلع وكذلك الصدى فانه اذا وصل ذلك التموج الى جسم صلب واملس رد ذلك الهواء الى خلف على شكله الذي كان عليه اولا فيدركه السامعة واعلم ان الصوت موجود في الخارج قبل وصوله الى القوة السامعة ام هو موجود في القوة السامعة لا غير عند وصول التموج اليها الحق الاول وذهب قوم الى الثاني وهو خطأ لانه لو كان كما ذكروا لما ادركنا جهته لكن ندرك جهته قطعا بيان الملازمة انه اذا كان ادراكه ووجوده انما هو بملاقات الحاسة لا يكون للحاسة تعلق بادراك جهته كما في اللمس فانه لما كان مدركا حال الملاقات لم يحصل لنا شعور بجهته ان قلت انما ادركنا الجهة في الصوت لان القرع الذي هو سببه حصل من تلك الجهة المقابلة للحاسة قلنا هذا باطل فانا لو سددنا الاذن اليسرى مثلا التي هي المقابلة للقرع لادركنا جهة الصوت بالاذن اليمنى وهو قائم بالهوى لانه لو لم يكن موجودا في الهواء لما مال بهبوب الرياح كالمؤذن على منارة فانه يسمع صوته من جهة دون اخرى لاماله الريح الى تلك الجهة التي سمع اذا عرفت هذا فاعلم انه غير باق بالضرورة بل يبقى زمانا واحدا ويعدم لعدم علته لا لذاته والا لكان ممتنعا قوله والحروف اختلف المتكلمون والحكماء في الحرف فالمتكلمون لما منعوا قيام العرض بالعرض منعوا من كون الحرف هيئة عارضة للصوت بل جعلوه من جنس الصوت وقسما منه والحكماء لما جوزوا قيام العرض بعرض اخر وهو الحق عرفوه بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع فالهيئة شاملة له ولغيره وقولنا عارضة للصوت يخرج به هيئة عارضة لغيره من الاعراض كالسرعة للحركة وكالهيئات العارضة للاجسام وقولنا يتميز عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع يخرج به ما لم يحصل به التميز من الهيئات العارضة للصوت لكن لا في المسموع بل اما في الطبع ككون الصوت طيبا واخر غير طيب او في الكم ككون احد الصوتين طويلا

الثامن الاعتماد وهو كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات وهو اما لازم كالثقل والخفة اما مجتلب و انواعه ستة بحسب تعدد الجهات وهو غير باق منه

والآخر قصيرا فان ذلك يفيد التميز لكن بالطبع او المقدار وبيان كون الحرف هيئة ان الهواء الداخل الى القلب لترويحه قبل وصوله الى القلب يدخل الى الرية لتعتدل فيها بحيث يكون قريبا من مزاج القلب ثم يدخل الى القلب بعد ذلك فيتسخن بحرارة القلب فيصير كلا الى القلب فينقصه ليدخل عليه غيره فيدخل الى الرية كما كان اولا ثم ان الرية تدفعه ايضا لحصول غيره فيخرج فيحصل بينه وبين الحنجرة مقارعة ومقاومة صلابة الحنجرة فيحدث الصوت ثم انه يصل الى الخارج المعهود فيفرض له انقطاع عند كل واحدة منها فيحصل له هيئة حينئذ وتلك الهيئة هي الحروف ثم الحرف اما مصوت وهو حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها كالفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء لها وهو وهي لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما صامت وهو ما عداها من باقي الحروف التهجي كالثاء والجيم والهاء والراء وهذه يمكن الابتداء بها



قال الثامن الاعتماد الخ **اقول** هذا القسم اعني الاعتماد يسميه الحكيم ميلا وثبوته في الحس ظاهر فانه يحس في الزق المنفوخ تحت الماء مدافعة الى فوق وفي الحجر الواقع في الهواء مدافعة الى تحت وهو غير الحركة لانها تعدم والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة ايضا فانها تكون موجودة في غير وقت المدافعة وعرفه المصنف بانه كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات اما بالطبع كالزق المنفوخ المدافع الى فوق والحجر المدافع الى تحت و اما بالقسر كالحجر المرمي الى جهة الفوق على خلاف طبيعته واما بالارادة كالحركة الحيوانية و ينقسم الى لازم وهو ما كان طبيعيا كالثقل والخفة الذين في الحجر والماء الى التحت والفوق الى مجتلب وهو ما كان قسريا او اراديا الى الجهات الاربع قوله وانواعه اي انواع الاعتماد ستة وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة فان الجسم له ابعاد ثلاثة طول وعرض وعمق ولكل منها طرفان واثنان في ثلاثة ستة وهو فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وقدام والطبيعي منها الفوق والتحت والباقي غير طبيعي والاعتماد ايضا ينقسم الى ستة كما قلنا ميل فوقي وتحتي وغير ذلك وهو غير باق لان الجسم اذا حصل في حيزه سكن ولو كان

فيزيل

(التاسع التأليف) وهو عرض يقتضي صعوبة تفكيك الأجزاء والتأليف القائم بجزئين قائم بكل واحد منهما (منه)

فيه ميل لو سكن ان قلت تمنع ذلك في الاعتماد اللازم اي الطبيعي فان السكون فيه يجوز ان يكون
تعارض لا لعدم الميل اما في المجتلب فيصح فانه لا يجب حصول الجسم في جهة من الاربع و تقالهر
عنها فيكون الضمير حينئذ في قول المصنف وهو عايد الى المجتلب قلت الجسم اذا وصل الحيز
الطبيعي لا يجوز ان يكون له ميل عنه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وهو
محال او ميل اليه والا لكان تحصيلا للحاصل وفي هذا نظر فان نفقدان الميل والحالة
هذه اعني كونه في حيزه الطبيعي لا يدل على عدمه اذ هو لازم الطبيعة وكذلك لو اخرجنا
منه لعاد اليه فيكون باقيا لكن في جعل الضمير في كلام المصنف وهو غير باق عائدا
الى الميل المجتلب تعنف **قال** التاسع التاليف الخ **اقول** عرض يقتضي صعوبة
تفكيك الاجزاء وسهولتها واثبته ابو هاشم وشيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله
لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلا وبعضها يسهل تفكيكه
كالماء والدهن فلولا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة وفي
بها من ضدها ولا اولى بها من غيره من الاجسام وقال انه يقوم بمحلين لا غير لانه
اما ان يكون قائما بجزء واحد او بجزئين او باكثر من جزئين والا لجاز ان يقوم الحبل العظيم
تاليف واحد لعدا ولوية عدد عن عدد واذا كان كك لزم اذا اخذنا جزءا واحدا من
الحبل العظيم انفكاك الحبل كله لعدم التاليف بعدم بعض محله ويسهل تفريق الباقي
وهو معلوم البطلان فبقي ان يكون قائما بجزئين وهو المطلوب والمحققون من
المتكلمين احالوا وجود عرض واحد في محلين كما استحال وجود جسم واحد في محلين
والحكماء جوزوا وجود عرض واحد في محل واحد منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة
والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحياة القائمة بالبنية المنقسمة
الى الاعضاء وفي التحقيق هو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم واعلم ان
قول ابي هاشم ضعيف لجواز استناد صعوبة التفكيك الى الله الفاعل المختار
والى قائمة بمحال متجاوزة وما ذكره من الحجة ركيك فان التاليف القائم باحد الجزئين
هو التاليف القائم بالآخر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو باطل كما عرفت

(على ان نفقد الكلام والنافية)

وفيه نظر لجواز قيامه بمجموعها الآن يقوم بكل منهما على حدة فلا يلزم ما ذكر **قال العاشر**

الخ اقول ذهب الجبائيان الى ان الجواهر باقية نعدمها ليس لذاتها والا لكانت ممتنعة

فلا يوجد ولا بالفاعل لان الفاعل شأنه التأثير عدم والا لعدم المؤثر فيها لان الباقي

مستغن عنده عن الفاعل مع بقائه ولا لانتفاء الشرط لانه ان كان جوهر الزم الترجيح بلا

مرجح اذ الجواهر متساوية في الجوهرية وان عرضا لزم الدور اذ العرض مشروط بوجود

الجوهر فلو كان شرطا له دار فبقي ان يكون لطريان الضد وذلك الضد عرض هو الفناء اذا

اوجده الله عدم الجواهر وهو غير باق والا لافتقر الى ضد آخر وتسلسل وليس في محل اذ

الضد لا يجامع ضده ثم اختلفا فذهب ابو علي الى ان الفناء يتعدد بتعدد الجواهر وذهب

ابو هاشم الى ان فناء واحدا يكفي في عدم الجواهر كلها وهذه المقدمات كلها ممنوعة

اما اولا فلجواز استناد الاعدام الى الفاعل كما استند الايجاد اليه واما ثانيا فلاستحالة

وجود العرض لا في محل واما ثالثا فلان عدمه في الآن الثاني ان لضد آخر تسلسل و

ان كان لذاته كان ممتنعا فيستحيل وجوده واما رابعا فلان عدم احد الضدين بالآخر ليس

اولى من العكس لانهما متساويان في القوة متمانعان والا لما كانا ضدين **قال الحادي عشر**

الخ اقول عرف المصنف الحياة بانها عرض يحل الجسم المركب على بنية مخصوصة يريد

ان تلك الاجزاء ينبغي ان يكون بينهما فعل وانفعال بحيث يحصل بينهما مزاج وقوله يصح

على تلك الذات باعتبارها صحة القدرة والعلم ليس من تمام التعريف بل حكم من احكام

الحياة لازم لها وهنا فوائد **الاولى** ذهب بعض الاوائل الى ان الحياة هي عبارة

عن اعتدال المزاج وبعضهم الى انها قوة الحس والحركة وقال المحقق الطوسي رحمه الله ان

هذا النقل غير صحيح بل اعتدال المزاج شرط في الحياة وشرط الشيء المغاير له وقوة الحس

والحركة معلولة الحياة واثر من آثارها فيكون متأخرة عنها فلا تكون هي وعرفها رحمه الله

في التجريد بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج في حياتنا نحن واما

واما حياته تعالى فليس من هذا القسم لاستحالة المزاج عليه والحس والحركة ايضا والمراد باعتدال

المزاج هو ان يكون لموضوع ما مزاج لائق بنوعه **الثانية** استدل المتكلمون

على

بها الجسم البسيط وقوله على بنية

[Margin notes:]

باعتبارها صحة القدرة

يصح على تلك الذات

الكمّ على بنية مخصوصة

الحيّ وهو عرض يحل الجسم

لا تفعل بعد الكل

الجواهر والترجيح بلا مرجح

فاسد لان وجود العرض

ان وجد الله تم فيه

الجواهر ضدا هو الفناء اذا

الفناء ليس ليس تعدّم

العاشر

قال العاشر في الحياة

فالغرض بهذا الحدّ ان يحترز

على وجود الحياة وكونها زائدة على صحة القدرة والعلم بانه لولا اتصاف الذات بامر يقتضى هذه
الصحة لم تكن الذات اولى بها من الجمادات لاشتراك الاجسام فى الجسمية والتركيب حينئذٍ
الحياة هل هى مشروطة بالبنية ام لا فذهب المحققون من الحكماء والمعتزلة الى ذلك لما عرفت
من اشتراطها باعتدال المزاج وذلك انما يتم بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعة وذهب
الاشاعرة الى ان ذلك غير مشروطة وجوزوا الحكماء من الاشاعرة قيام الحياة بالجوهر
الفرد الرابع ان الحيات تفتقر الى الروح وهو ظاهر وفسر الحكماء الروح بانه اجسام
لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية فى عروق تنبعث عن القلب وتلك العروق
هى المسماة بالشرائين وفسر بعض المعتزلة الروح بانها هواء رقيق يختص بضرب من البرودة
يتردد فى مجارى النفس واستدل ابو هاشم على افتقار هذه الحياة الى هذه بانه ممنوع
من النفس يموت لفقده وشرط اكثر المعتزلة للحيات نوعا من الرطوبة كالدم ولهذا
اذا خرج الدم من الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوعا من الحرارة الخامس المحققون
على ان التقابل بين الحياة والموت تقابل العدم والملكة وفسروا الموت بانه عدم الحيا
الموت عن محل اتصف بها وقيل عما من شانه ان يكون حيا فالنطفة ميتة على الثانى
وابو على الجبائى وابو القاسم الكعبى الى انهما ضدان وجعلا الموت صفة وجودية
واستدلا بقوله تعالى الذى خلق الموت والحيوة والخلق يستدعى الايجاد وهو ضعيف
فان الخلق لغة التقدير وهو كما يكون للوجودى يكون للعدمى **قال** الثانى عشر
الخ **اقول** فى هذا القسم مسائل **الاولى** القدرة وهى الصفة التى باعتبارها يكون
الفاعل الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك تبعا للداعى وعدمه
والدليل على ثبوتها هو ان الاجسام متفقة فى الجسمية ومختلفة فى صدور الافعال عنها
وعدم صدورها ولا مايز الا هذه الصفة لان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش
وذلك التميز عليه كون القادر متمكنا من الترك دون المرتعش والفرق بينها وبين الطبيعة
المؤثرة هو ان القدرة لها شعور باثرها دون الطبيعة ثم ان القدرة ليست موجبة
للفعل بذاتها للفرق الضرورى بين فعل القادر والموجب من حيث مكنة الاول

الثالث عشر في الاعتقاد فان كان جازما مطابقا ثابتا فهو العلم وان لم يكن ثابتا فهو اعتقاد المقلد وان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب منه

من الترك دون الثاني وهل مع انضمام الداعي الى القدرة يصير الفعل واجبا ام لا ابو الحسين
البصري والمحققون الى الاول قالوا ولا ينافي هذا الوجوب الاختيار لان المراد بالاختيار
هو كون الفعل تابعا للداعي ومتساوي الطرفين بالنسبة الى القدرة وهو هنا كذلك
واكثر المعتزلة قالوا بالثاني وقال محمود الخوارزمي يكون الفعل اولى وسيأتي تحقيقه
الثاني هل القدرة المتقدمة على الفعل بمعنى ان الذات تكون متصفة بها قبل وقوع
الفعل منها ام لا ذهب المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهب
الاشاعرة الى الثاني لنا وجهان الاول انا نعلم بالضرورة انا قادرون على الجلوس
حال القيام ودفعه مكابرة الثاني لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم
تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يجيء بيان الملازمة ان الكافر مكلف بالايمان
حال كفره وحال الكفر ليس هو زمان الفعل بل متقدم عليه فلو لم يكن الكافر في تلك
الحال قادرا على الايمان لكان تكليفه حال عجزه وهو عين تكليف ما لا يطاق واحتجت
الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل لكانت باقية والبقاء عرض فيلزم قيام
العرض بالعرض وهو محال والجواب منع المتقدمين وسيأتي تحقيقه الثالثة
هل هي متعلقة بالضدين ام لا فقالت المعتزلة والحكماء والمحققون بالاول
وهو الحق لانا نعلم بالضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك وايضا الفرق
بين الموجب والقادر حاصل بان الاول يصح منه الفعل والترك وهما ضدان دون
الثاني فتكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البدل وقالت الاشاعرة
بالثاني لعدم تقدمها على الفعل فتكون مقارنة له فلا تتعلق بغيره وقد عرفت
ما فيه الرابع اختلفوا في العجز فقالت الاشاعرة هو صفة وجودية تنافي القدرة
تقابل الضدين وقال المحققون من الحكماء والمعتزلة هو عدم القدرة عما من شأنه
ان يكون قادرا فلا يسمى الجماد حينئذ العاجز وان لم يكن قادرا اذ ليس من شأنه
القدرة فيكون على هذا بينهما تقابل العدم والملكة **قال** الثالث عشر الخ **اقول**
الاعتقاد امر وجداني فيكون غنيا عن التعريف وحيث هو تصديق فلا بد فيه

من الحكم

من الحكم عِتصوّر على متصوّر فذلك ان كان جازماً مطابقاً ثابتاً فهو العلم وان كان جازماً غير ثابت
فهو تقليد المحق وان كان جازماً غير مطابق فهو جهل مركّب وهنا فوائد الاولى المراد بالجازم هو
ما اذا عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه وبالثابت هو ما يمتنع زواله لوجود علّة المطابقة
هو ما عليه الامر في نفسه الثانية ادرج بعض الحكماء الظن في الاعتقاد بانّه قسمه الى الجازم
وغير جازم والثاني ظن وهو قريب وبعضهم قسّم غير الجازم الى ما يتساوى فيه الاحتمالان
فذلك شك والى ما يترجح احدهما فيه على الآخر فالراجح ظن والمرجوح وهم وهؤلاء قد ادخلوا
في الاعتقاد ما ليس منه وهو الشك والوهم كما اخرج ابو الهذيل العلم منه وهو في سد
الثالثة العلم امر مشترك بين معنيين احدهما المذكور اولاً وثانيهما حصول صورة
الشيء في العقل وهذا يدخل فيه الاول والظن والتقليد والجهل الرابعة الجهل
مشترك بين امرين احدهما المذكور اولاً والثاني عدم العلم فالاول على قسمي الاعتقاد كما
عرفت الثاني بينه وبينه تقابل العدم والملكة وسمّي الاول مركّباً لتركيبه من عدم
العلم واعتقاد العلم فهو مركّب من جهلين والثاني يسمّى بسيطاً لعدم تركّبه الخامسة الحق
ان السهو عدم ملكة العلم وكذا النسيان وذهب ابو علي الجبائي انّ السهو معنى يضاد العلم
فبينهما مقابلة التضاد حينئذ وفرق الحكماء بين السهو والنسيان فقالوا السهو زوال الصورة
من المدركة وان كان موجوداً في الحافظة والنسيان زوالها عنهما معاً الخ **قال** والعلم الخ **اقول**
العلم ليس ضرورياً مطلقاً لان بعضه كسبي قطعاً كتصوّر الحرارة والبرودة وبثبوت ان الواحد نصف
الاثنين فتعين ان يكون بعضه ضرورياً وبعضه كسبياً والمراد بالضروري في باب التصورات
هو ما لا يتوقف على نظر وكسب وفي باب التصديقات هو ما لا يفتقر بعد تصوّر الطرفين
الى نظر وكسب كتصوّر الملك ووحدة الصانع والضروري ستة اقسام الاول البديهيات
وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصوّر طرفيها اعني المحكوم عليه والمحكوم به كقولنا الكل
اعظم من الجزء فانا اذا تصوّرنا الكل وهو المركّب من عدّة امور والجزء وهو واحد من تلك
الامور حكمنا بان الاول اعظم من الثاني وكالحكم بان المقادير المتساوية لمقدار واحد كالذراع
مثلاً متساوية في نفسها بان يكون كل واحد منها ذراعاً الثاني المحسوسات وهي قضايا

باعتبار المقدمتين فانهما ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والا فظنية اعم من ان يكونا ظنيتين او احدهما ظنية والاخرى علمية كقولنا زيد يطوف بالليل فهو سارق ينتج ان زيداً سارق وذلك مظنون قال والنظر الخ اقول قد عرفت ان صحة النظر انما يكون بصحة المقدمات والترتيب فاعلم ان الناس قد اختلفوا في النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا فذهب السمنية وهم حكماء الهند الى ان النظر لا يفيد العلم اصلاً وان المفيد ليس الا الحس وذهب قوم من المهندسين بانه غير مفيد في الالهيات وزعموا ان الغاية فيها القول بالاولى والاحسن لا على الجزم فانه غير ممكن فيها وقصروا افادة العلم في الرياضيات كالحساب والهندسة لا غير واطبق المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً فانا اذا علمنا ان العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى المؤثر فانا نعلم قطعاً ان العالم مفتقر الى المؤثر لان كبرى هذا القياس دلت على ان الاحتياج ثابت لكل حادث وصغراها دلت على ان الحدوث ثابت للعالم فيكون الافتقار ثابتاً للعالم لان الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء قطعاً وهذه مسئلة الهيئة وقد يكون النظر فيها مفيداً للعلم فبطل بها قول الفريقين معاً احتجت السمنية على مذهبهم بان النظر لو افاد العلم للزم اما تحصيل الحاصل واستعلام المجهول المطلق وهما محالان بيان الملازمة ان المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوماً او مجهولاً فان كان معلوماً والفرض ان الحاصل من النظر هو ذلك العلم فيكون تحصيلاً للحاصل وان كان مجهولاً كان طلباً للمجهول المطلق وهو محال لانه لا يعلم اذا وجد انه هو الذي كان مطلوباً له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم من وجه دون وجه وقوله وليس المطلق الوجدان اشارة الى سؤال اورده فخر الدين الرازي على الجواب المذكور وتقريره ان يقال الوجه المعلوم معلوم فلا يطلب لحصوله والوجه المجهول لا يتوجه النفس اليه فلا يطلبه فلا يتم المطلوب حينئذ اجاب المحقق العلامة خواجه نصير الدين الطوسي قدس الله روحه بان المطلوب الماهية المتصفة بالوجهين وهي ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة من وجه دون وجه آخر وبيان ذلك ان المطلوب ان كان تصورياً يكون معلوماً

ببعض

العلم بان المطلوب ان كان معلوماً استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً فكذلك لان ما لا يتصور لا يطلب والجواب انه معلوم من وجه دون وجه آخر وليس المطلوب هو الوجهان

واحتج من انكر افادة ان العالم مفتقر الى المؤثر الى المؤثر علم بالضرورة

انه كان حادث مفتقر لان من نعلم ان الحادث والنظر الصحيح يفيد العلم فالنتيجة ظنية او قطعية ثم المقدمتين ان كانتا ظنيتين

تقرير الاشكال بل الماهية المتصفة بالوجهين

بعض اعتباراته ومجهولاً من حيث كمال التصوره وان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصوره
ومجهولاً من حيث الحكم احتج المهندسون بان اهل الكلام قد خبطوا في مسائله واضطربوا فيها
غاية اختلافهم في اقرب الاشياء اليهم وهي النفس كما سيجيء ولو كان النظر مفيداً في علومهم لما حصل
هذا الاختلاف اجيب بان ذلك لا يدل على الامتناع بل على الصعوبة وذلك مسلم ثم انا نقول
للفريقين معاً الحكم بكون النظر غير مفيد اما ان يكون ضرورياً او نظرياً لا سبيل الى الاول لوجود
الخلاف فيه فتعين الثاني وهو ان يكون نظرياً فيكون اعترافاً بان بعض النظر مفيد وهو مناقض لقولهم
لا شيء من النظر بمفيد **قال** والنظر الخ **اقول** اتفق المحققون على ذلك خلافاً للحشوية والدليل
على وجوبه هو ان النظر يتوقف عليه الواجب المطلق وهو مقدور وكلما
يتوقف عليه الواجب المطلق كان مقدوراً فهو واجب فالنظر
واجب بيان الصغرى ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا يتم الا بالنظر اما انها واجبة فلانها
دافعة للخوف فلان المكلف الجاهل بالله يجوز ان يكون له صانعاً اراد منه معرفته وكلفه
بها وانه لو لم يعرفه عاقبه على تركها سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له او بحسب سماع اختلاف
الناس في العقائد الالهية وحينئذ يجد من نفسه خوف عقاب مظنون لعله يلحقه بسبب
ترك المعرفة فلا يزول ذلك الا بالمعرفة فيكون دافعة للخوف واما ان دفع الخوف عن النفس
واجب فانه الم نفساني يتمكن المكلف من دفعه ولو لم يفعل فانه يستحق الذم بعدم
دفعه واما انها لا يتم الا بالنظر فلانها ليست ضرورية والا لما وقع فيها خلاف بين
العقلاء لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر فلا تكون ضرورية فتعين ان يكون نظرية
لانحصار العلم في الضروري والنظري واما بيان الكبرى فلانه لو لم يجب ما يتوقف
عليه الواجب المطلق للزم اما خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً او تكليف ما لا
يطاق بيان الملازمة ان ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان بقي على وجوبه لزم
التكليف بالمشروط مع عدم شرطه وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يأتي وان لم
يبق وجوبه بل يزول لزم الامر الاول فيصير واجباً مقيداً والفرض انه مطلق هذا خلف وفي
فائدة قولنا الواجب المطلق احتراز عن الواجب المقيد كالزكوة فان وجوبها مقيد بحصول

قال وكما يمتنع الخ اقول لاخلاف في تعلق العلم بالامور الوجودية واما الامور العدمية فاما ان يكون اعدام ما كان او اعدام مطلقة فالاول يجوز تعلق العلم بها ايضا بلا خلاف واما الثاني فقد اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا نعلم لان العلم اما صورة وذلك متوقف على وجودي الصورة او اضافة فتوقف على وجود المتضايفين ولا شئ من العدم بموجود فلا يتعلق العلم به والجواب انه موجود في الذهن فصح تعلق الاضافة به وايضا فانا نعلم قطعا طلوع الشمس غدا من مشرقها وهو معدوم الآن قال الرابع عشر الخ اقول قد عرفت من قبل كون الظن نوعا من الاعتقاد ونازع في ذلك ابو علي واتباعه وذهبوا الى انه جنس مغاير للاعتقاد وحصول الاعتقاد بالجازم وهو مختار المصنف في المناهج وعرفه هنا بانه ترجيح احد الطرفين وتحريره انه اعتقاد راجح ويجوز عدم وقوعه فان كان وقع كان ظنا صادقا والا كان ظنا كاذبا قال الخامس عشر الخ اقول من الاعراض النفسانية النظر وعرفه الرازي بانه ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديق آخر وهو غير جامع اذ الترتيب قد يكون في التصورات ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب علوم يتوصل بها علم آخر وهو فاسد ايضا فانه ان عنى العلم بمعنى اليقين لم يكن جامعا ايضا لخروج النظر في المقدمات الظنية والجهلية وان عنى به العلم بمعنى الاعم كان مستعملا للفظ المشترك والمجاز وكلاهما من اغاليط التعريف وهكذا اورد المصنف على التعريفين فلذلك عرفه بما يشتمل الجميع وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم محدث هذا في اليقين واما في الظن كقولنا هذا غيم رطب وكل غيم رطب فهو ممطر واما في الجهل كقولنا العالم مستغن عن المؤثر ومستغني عن المؤثر قديم فالعالم قديم فالترتيب له معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو جعل شئ في مرتبته واما الاصطلاحي فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتاخير والمراد بالامور هو ما فوق الامر الواحد ليشتمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات واجزاء التعريف ايضا كالجنس والفصل الذي يحصل من تصورهما الانتقال الى تصور الماهية والمراد

حواشي الهامش:

وكما يمتنع اضافة الى الوجود فكذا بعض العدم فانا نعلم طلوع الشمس غدا من المشرق وهو معدوم الآن الرابع عشر الظن وهو ترجيح احد الطرفين ترجيحا غير مانع من النقيض فان طابق فهو ظن صادق والا فكاذب الخامس عشر النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى المجهول

في الظن

النظر

بالذهنية

فان صحت المقدمتان والترتيب فالنظر صحيح
والا ففاسد ص

بالذهنية ان صورها حاصلة في الذهن والذهن قوة قائمة بالنفس معدة لاكتساب العلوم فالترتيب
جنس شامل للنظر وغيره من المركبات وبقيد الذهنية خرج الترتيب الواقع من الامور الخارجية
كالاجسام وبقيد التوصل الى امر اخر خرج ما لا يحصل منه الانتقال الى اخر ككثير من
القضايا وكل مركب لا بد له من علل اربع وهي المادية والصورية والفاعلية والغائية
فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر ومثاله في الخارج كالشكل السريري وحيث
ان كل ترتيب لا بد له من مرتب استلزم الاشارة الى العلة المادية كاقطاع الخشب للسرير
وقوله يتوصل بها الى امر اخر اشارة الى العلة الغائية فانه الغرض من الترتيب المذكور
وذلك كالجلوس على السرير فانه الغرض في صفة السرير فثلاثة منها بالمطابقة
وواحد بالالتزام **قال** فان صحت الخ **اقول** لما كان ثبوت محمول المطلوب للنظري
لموضوعه غير بين بنفسه والا لما احتيج فيه النظر افتقرنا الى وجود علة لذلك الثبوت
فيحصل من انضمامها الى المحمول له اخرى فلا جرم يتركب النظر من مقدمتين ثم المقدمات
قد تكون صحيحتين اي مطابقتين لما عليه الامر في نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد لا
تكونان كقولنا جماد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث يؤدي الى المطلوب وذلك بانه
يكون على هيئة شكل من الاشكال الاربعة من احد ضروبها وقد يكون بحيث لا يؤدي
كغير ذلك من انواع التركيب اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كان المقدمات والترتيب صحيحين
بالمعنى المذكور كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر
والا لكان فاسدا اعم من ان يكون عدم الصحة من جهة المادة اعني المقدمات او من جهة
الصورة اعني الترتيب او من جهتهما معا وهل ذلك الفاسد يستلزم الجهل ام لا قيل لا
يستلزم مط وقيل يستلزم مط وقال المصنف في المعارج ان فسد المادة استلزم والا
فلا وفيه نظر فانه جاز ان تكون الصورة الصحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحا
كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك ليس
بجهل **قال** ثم المقدمتان الخ **اقول** المقدمة هي قضية جعلت جزء قياس والنتيجة
هي القول اللازم عن الدليل وهي قد يكون علمية اي يقينية وقد يكون ظنية وذلك

والعلم لا يحد من صفات الوجدانية متن

يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة باللمس لها والحكم بان الشمس مضيئة بالرؤية لها بالبصر ويسمى هذا الحكم مشاهدات واما الحس الباطن فالحكم بان لنا جوعا وشبعا ويسمى هذا القسم وجدانيات اى يجدها الشخص من نفسه الثالث المجربات وهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس قوى من النفس يزول معه الشك والحدس هو سرعة الانتقال الذى من المبادى الى المطالب كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير اوضاعه الى الشمس قربا وبعدا الخامس المتواترات وهى قضايا يحكم بها العقل لكثرة وقوع الاخبار بها عن قوم تامن النفس مواطاتهم على الكذب كالحكم بوجود النبى م ووجود مكة وشجاعة على وسخاء حاتم وهل لليقين فيها عدد مخصوص ام لا ذهب القوم الى الاول فمنهم من قال اثنا عشر نظرا الى عدد النقبين ومنهم من قال عشرون نظرا الى قوله تعم ان يكن عشرون صابرون ومنهم من قال اربعون نظرا الى قوله تعم لقد رضى الله عن المؤمنين وكانوا اربعين ومنهم من قال سبعين لقوله تعم واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا ومنهم من قال ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل البدر والكل فاسد اذ العدد ليس له تاثير فى افادة اليقين بل اذا حصل اليقين علم حينئذ العدد الذى يفيده ورب عدد يفيد العلم فى صورة دون اخرى السادس وقضايا يحكم بها العقل بواسطة لازم لها لا ينفك عنها ويسمى قضايا قياساتها معها اى ادلتها معها كالحكم بان الاثنين نصف الاربعة لانه عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل عدد كذلك فهو نصف لذلك العدد ينتج ان الاثنين نصف الاربعة قال والعلم الخ اقول اختلف الناس فى ان العلم هل هو من المعلومات الغنية عن التعريف ام ليس كذلك فذهب قوم الى انه لا يستغنى عن التعريف بل يحد ويرسم كغيره من الحقايق وعرفه بعضهم بانه معرفة المعلوم على ما هو عليه وهو غير مانع لدخول الظن والتقليد المطابقين فى التعريف بالاعم ايضا فان المعرفة يراد بها التصور وهو اخص من العلم وان اريد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظيا ففاسد ايضا اذ التعريف اللفظى تعريف بالاشهر والمعرفة ليست باشهر من العلم ومع ذلك فهو دورى اذ المعلوم يعرف بانه شئ يتعلق به العلم فتعريف العلم به دورى وقيل هو ما يقتضى سكون النفس وينتقض بالجهل المركب والتقليد الجازم ومنهم من جمع بينهما فقال هو معرفة المعلوم على ما هو به

مع اقتضائه

مع اقتضاء سكون النفس فيخرج الجهل المركب بالاول والظن بالثاني وفيه نظر ايضا لانتقاضه
بالتقليد والمطابق الجازم ومع ذلك فهو تعريف بالاخص ودوري والحق انه غني عن التعريف لوجهين
الاول انه لو عرف بشيء فذلك المعرف اما ان يكون علما اولا فان كان الثاني كان التعريف
بالمباين وهو فاسد كما تبين في المنطق وان كان الاول فذلك العلم اما تصور او تصديق وكل
واحد منهما اخص من العلم فيكون تعريفا بالاخص وهو فاسد ايضا الثاني انه من صفات
الوجدانية فلا يفتقر الى تعريف اما الاول فلان الانسان الذي لم تكن المسئلة ظاهرة
له ثم ينكشف له فانه يجد من نفسه حالة لم يكن حاصلة له من قبل وتلك هي العلم البتة
واما الثاني فلما عرفت ان الوجدانيات من الضروريات فلا يفتقر الى نظر وكسب قال
جذبي رحمه الله الحق عندي ان العلم ضروري وجوده وامتيازه واما ماهيته
فلا نعلم بالرسم لاستغنائه ولا بالحد لامتناعه قلت اما استغنائه عن الرسم فيفيد
الامتياز وقد بان لك ان امتياز العلم ضروري واما امتناع تحديده فلبساطته فلا جزء لم
يحمل عليه قال وهل هو الخ اقول ذهب الحكماء الى ان العلم صورة منتزعة من
المعلوم مساوية له بحيث لو اخرجت الى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم واحتجوا عليها
بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج فلو لم تكن قائمة بالذهن لكانت عدما محضا فيستحيل
الاضافة اليها اعترض عليهم بانه لو كان العلم حصول صورة المعلوم في العالم لزم ان يكون
الجدار الموصوف بالسواد عالما لحصول صورته واللازم ظاهر الفساد فكذا الملزوم والملازمة
ظاهرة اجاب بعض المحققين بان ليس كل من قام به الصورة المثالية يكون عالما بها
اذا كان قابلا لصفة العالمية والجدار ليس كذلك وقال قوم انه اضافة بين العالم
والمعلوم واعترض عليهم بعلم العالم بنفسه وسياتي الجواب عنه وقال المص انه صفة
حقيقية تلزمها الاضافة لا انه نفس الاضافة لانها امر اعتباري والعلم من الصفات
المحققة في الخارج القائمة بالنفس لكنه لا يعقل الا مضافا الى الغير فان العلم علم بالشيء
لكن لا يكون مفهومه ولا داخلة في مفهومه لما عرفت بل لازمة له وهنا نظر فان المصنف
قرر بان العلم بديهي التصور فلا يفتقر الى تعريف فتعريفه له بعد ذلك باطل

النصاب واذا لم يحصل النصاب لم يجب وقولنا وكان مقدورًا احترازٌ عما لايكون مقدورًا للمكلف فانه لايجب تحصيله وذلك كالقدرة والآلات **قال** ووجوبه الخ اقول اختلف القائلون بوجوب النقل في ان الحاكم بوجوبه ماهو فقال الاشاعرة انه السمع كقوله تع قل انظروا ما ذا في السموات والارض ونحوه وقالت المعتزلة والمحققون انه العقل واختاره المصنف واستدل عليه بانه لو لم يكن عقليًا لزم افحام الانبياء اي انقطاعهم عن الجواب واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله اذا قال للمكلف اتبعني يقول لا اتبعك الا بعد ان اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر لانه ليس ضروريًا ولا انظر لاني لا اعرف وجوبه علي الا بقولك وقولك ليس بحجة لان كونه حجة يتوقف على صدقه فيدور حينئذٍ فينقطع النبي ع واما اذا قلنا بوجوبه عقلا فلا يلزم ذلك لان المكلف اذا قال له لا يجب علي النظر الا بقولك يقول له النبي صلى الله عليه وآله يجب عليك النظر عقلا لانه دافع للخوف المظنون وكل ما كان دافعًا للخوف فهو واجب واما بطلان اللازم فلان الانبياء انما ارسلوا رسولًا وحججًا على الخلق فلا يجوز ان يمكن الله المعاند من الزامهم وافحامهم واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو عدم وجوب كونه سمعيًا فيكون عقليا وهو المط احتجت الاشاعرة بان لازم الوجوب العقلي منفيًا اما الاول فلان لازم الوجوب هو التعذيب على تركه وهو منفي بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى التعذيب قبل البعثة فلا يكون الوجوب حاصلا قبلها واما الثاني فلان انتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم والا لبطلت الملازمة بينهما اجابت المعتزلة عن ذلك بوجهين الاول ان المراد بالرسول هو العقل اي لا نعذب حتى نكمل عقله الثاني المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية الا بعد البعثة وهذان الجوابان ضعيفان اما الاول فلانه مجاز واللفظ اذا اطلق يحمل على الحقيقة واما الثاني فلانه تخصيص والاصل عدمه والاولى في الجواب ان يق نمنع كون اللازم لوجوب التعذيب لجواز العفو بل لازمه هو استحقاق التعذيب وهو اعم من التعذيب وعدمه ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم

لو وجب بالسمع لزم افحام الانبياء عليهم السلام ومن وجوبه عقلي لانه

مقتضى الى كون الوجوب العقلي عقليا

والقصد الى اول الواجبات والمنفى ما ابتنى
وحصول العلم عقيب النظر بالنهوم على سبيل العادة للعلم الضرورى بالوجوب كما ان
من الاسباب نظرا فى ثبوت

سلمنا ذلك لكن المنفى هو التعذيب المقيد بما قبل البعثة وذلك لا يستلزم نفى المطلق والتعذيب والملازم هو المطلق لا المقيد بما قبل البعثة والمراد من الآية انا لا نعذب على ترك الواجبات وفعل المحرمات الا بعد بعثة الرسل لان العقل لا يستقل بالشرعية واما العقليات فانه وان استقل بها الا انه يستعين بالرسل تفضلا منا عليه بعدم التعذيب **قال** والقصد الخ اقول اختلف الناس فى اول الواجبات على المكلف فقال ابو هاشم انه الشك لان النظر عنده يجب ان يكون مسبوقا بالشك . وقال معتزلة البصرة وابو اسحاق الاسفرايني والسيد المرتضى وابن نوبخت انه النظر وقال الاشعرية ومعتزلة البغداد انه المعرفة بالله وورد ذلك فى كلام امير المؤمنين اول الدين معرفته وقال امام الحرمين انه القصد الى النظر والحق ان يقال ان اريد بالاولية ما كان اولا وبالذات وبالقصد الاولى فلا شك انه المعرفة بالله فان النظر انما يطلب لاجلها وان اريد ما كان اولى كيف كان فهو القصد الى النظر لانه شرط والشرط مقدم على المشروط وقال شيخنا دام ظله ان النظر فعل اختيارى للمكلف وكل فعل اختيارى يفتقر فيه الى القصد اليه والامور الاضطرارية لا يتعلق بها تكليف فلا يكون القصد حينئذ مكلفا به فلا يكون هو اول الواجبات بل يكون النظر اول الواجبات **قال** وحصول العلم الخ اقول اختلف العلماء فى كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح لانه متكرر واكثرى الوجود وكل متكرر واكثرى الوجود فهو بمجرى العادة واما ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة كالمعجزات وقالوا انه ليس بواجب ان يخلقه الله تعالى لانه فعله ولا شئ من الافعال بواجب عليه وهذا مبنى على اصلهم الفاسد وسيأتى لك بيان فساده وقال المعتزلة انه من فعل العبد توليدا وذلك لان فعل العبد عندهم على وجهين الاول يسمى مباشرة وهو ما كان فى محل القدرة كالاعتماد الحاصل فى البدن الثانى يسمى توليدا كالمتولد عن الاعتماد الحاصل فى محل القدرة كحركة المفتاح المتولدة عن حركة اليد وحصول العلم عندهم من قبيل الثانى لانه يتولد عن النظر والنظر فعله لان فاعل السبب فاعل المسبب وانما قلنا انه فاعل السبب لان السبب هو النظر وهو فعل العبد لانه يحصل بحسب قصده وداعيه وانه واجب الوقوع لوجوب وقوع المسبب عند حصول سببه كما فى حرارة النار الواجب حصولها

ثم في الفعل

الى العلم ... بعده

والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وهو اما عقلي محض او نقلي محض او مركب منهما ولا يتركب من النقليات المحضة

عند حصول النار وغير ذلك من المسببات الواجب وقوعها عند اسبابها واختاره المصنف وقال انه على سبيل اللزوم فانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وان كل متغير حادث فانه يلزم عنهما علم ثالث وهو ان العالم حادث وقالت الحكماء النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفاض عليه من المبادي العالية وجوبا والفرق بين قولهم وقول الاشاعرة انه عندهم من الله تعالى بوسايط وعند الاشاعرة بلا واسطة وانه واجب عند الحكماء وجايز عند الاشاعرة الا امام الحرمين منهم وفخر الدين الرازي والقاضي فانهم اوجبوه **قال والدليل الخ اقول** والدليل هو لغة الرشد والدال اعني الناصب للدليل والذاكر للدليل واما في اصطلاح العلماء فعرفه المص بانه الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر كما اذا شاهدنا دخانا فانا نستدل بوجوده على وجود النار فالعلم بالدخان هو الدليل والعلم بوجوده هو المدلول والنسبة بينهما هي الدلالة وهو قد يكون استدلالا بالوجود على الوجود كما مثلنا به وكالاستدلال بالحيوة على العلم وبالعدم على العدم كالاستدلال بالعدم الحياة على عدم العلم وبالوجود على العدم كالاستدلال بوجود احد الضدين على عدم الضد الاخر وبالعكس كالاستدلال بعدم احد النقيضين على وجود احد النقيض وينقسم اخر قد يكون استدلالا بالمعلول على العلة كما نستدل بوجود الاحراق في جسم على ملاقات النار له وقد يكون استدلالا بوجود احد المعلولين على وجود المعلول الاخر كما نستدل بوجود النهار على اضائة العالم وهما معا معلولا وجود الشمس ويسمى هذان القسمان برهانا انيا لانه يفيد انية النسبة اي وجودها عند المستدل لا في نفس الامر وينقسم اخر قد يكون عقليا محضا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر ونقليا محضا كقولنا شارب الخمر فاعل كبيرة وكل فاعل كبيرة يستحق العقاب فشارب الخمر يستحق العقاب ومركب من العقلي والنقلي كقولنا الجمع بين الاختين حرمه النبي وكل ما حرمه النبي فهو حرام في نفس الامر فالجمع بين الاختين حرام ومنع المصنف من تركب الدليل من النقليات المحضة لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه لا يكون قوله حجة وثبوت صدقه انما هو بالاستدلال بالمعجز والاستدلال بالمعجز انما هو بالعقل لا بالسمع وجوز

الثاسع عشر الارادة والكراهة وهما صفتان نفسانيتان ترجحان الفعل او الترك وما مدلول الخ علم مرجح بالنسبة الى الزيادة ونقصانها والشافعي ارادة والخ

بعض الفضلاء ذلك بانا نستدل بان وجوب انتهائه الى العقل لا يمنع من كونه دليلاً يلزم من العلم به العلم بشيء آخر كان الدليل المركب من مقدمتين نظريتين يجب انتهاؤه الى الضروريات دفعاً للدور والتسلسل ومع ذلك يسمى دليلاً نظرياً واعلم انه ذهب فخر الدين الرازي ومن تبعه الى ان الدليل النقلي سواء كان محضاً او مركباً لا يفيد اليقين لتوقفه على انتفاء امور عشرة الاول الغلط في نقل مفردات الالفاظ الثاني الغلط في اعرابها الثالث في تصريفها الرابع الاشتراك الخامس المجاز السادس التخصيص السابع النسخ الثامن الاضمار التاسع التقديم والتاخير العاشر المعارض العقلي وانتفاء هذه الامور مظنون والتوقف على المظنون اولى بان يكون ظنياً قال بعض المحققين التحقيق افادته لليقين وليس الشرط في افادته ان تكون الامور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومنتفية عنده بل كونها حاصلة في نفس الامر فانا قد نتيقن المراد من اللفظ المعقول ولم يسبق الى اذهاننا شيء من هذه الشرائط كقوله تعالى لم يلد ولم يولد فانا نعلم منه نفي كونه والداً ومولوداً لكن اذا حصل في ذهننا هذا اليقين استدللنا به على تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الامر ثم اعلم ان كل ما يتوقف الرسول الاستدلال عليه بقوله وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة وبالنقل خاصة وبهما معاً كوحدة الصانع واستحالة رؤيته وغيرها **قال** السادس عشر الخ اقول من الاعراض النفسانية الارادة والكراهة وهما مشروطتان بحياة محلهما ضرورة وهما من الامور الوجدانية فلا يفتقران الى التعريف لكن يرجع حاصل الارادة الى انها صفة مرجحة لاحد طرفي المقدور وهو جانب الفعل والكراهة صفة مرجحة لاحد طرفيه ايضاً وهو جانب الترك ثم ان الداعي هو العلم باشتمال الشيء على المصلحة الباعث على ايجاده والصارف هو العلم باشتمال الفعل على المفسدة الموجب لتركه فهل الارادة والكراهة نفس الداعي والصارف ام مغايران لهما تقبل الزيادة مطلقاً او في حقنا وفي حق الواجب تعالى بل هما نفس الداعي والصارف وهما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين والظن واليه ذهب المحقق الطوسي في التجريد ومختار المصنف رحمه الله ومذهب ابي الحسين وجماعة من المحققين هو انهما زائدتان في حقنا لا في حقه تعالى اما الاول فلوجهين الاول انا

التاسع عشر الشهوة والنفرة وهما كيفيتان نفسانيتان مغايرتان للارادة والكراهة فانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة اليه ولا نشتهيه ونشتهي اكل الاطعمة المحرمة ولا نريده

نجد من انفسنا ضرورة بعد العلم او الظن بالمصلحة ميلا وشوقا الى تحصيل ما علم او ظن مصلحته و نجد ايضا بعد العلم او الظن بالمفسدة انصرافا وانقباضا عن الفعل المشتمل على المفسدة المعلومة او المظنونة وباعتبار هذين الزايدين يحصل الترجيح للفعل والترك فيكونان هي الارادة والكراهة وهو المط الثاني انهما لو كان نفس الداعي والصارف فيحققنا لما وجد الداعي والصارف بدونهما واللازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فانا نتصور القبيح منفعته الخير وهو الداعي ولا نفعله لعدم الارادة ونتصور ضرر القبح وهو الصارف و نفعله لعدم الكراهة فلا يكونان نفس الداعي والصارف وهو المطلوب واما الثاني فهو عدم الزيادة في حقه تعالى فلانه لما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه الا علوما ولما كان الشوق والميل والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم يتحقق الزيادة في حقه تعالى وفيه نظر لان التابع للقوى الحيوانية هو الميل والنفرة الطبعان والميل والانصراف هنا بحسب العقل وفرق بينهما لان احدنا ينفر عن الدواء بطبعه ويميل اليه بعقله من حيث انه علم انه يزيل مرضه فلو كان الميل هنا بحسب الطبع في الوقت الواحد وهو محال وكذلك الصائم الشديد العطش في الصيف يميل بطبعه الى شرب الماء وينصرف عنه بعقله لما علم من حصول العقاب عليه فثبت ان الميل والانصراف الذين نجدهما عند العلم باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ليسا بحسب الطبع وانما هما بحسب العقل واذا كان كذلك جاز ان يكون مريدا بهذا المعنى بل الحق انهما انما يكونا زائدين في حقه لما يجيء من كون صفاته عين ذاته وهل ارادة الشيء نفس كراهة ضده ام هي مستلزمة لكراهة ضده والمختار الثاني لانها لو كانت نفس الكراهة للزم من تصور ارادة الشيء تصور كراهة ضده لكنه ليس كذلك لان نتصور الشيء ونغفل عن ضده فضلا عن كراهة ضده قال التاسع عشر الخ اقول هما ايضا من الوجدانيات فلا يفتقران الى تعريف ومشروطتان ايضا بحيات محلهما وحاصل الشهوة هو الميل الطبيعي مع الشعور والنفرة هي لا بالطبيعي مع الشعور وكلاهما مغايران للارادة والكراهة اما مغايرة الارادة الشهوة فلانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة اليه ولا نشتهيه واما مغايرة الكراهة للنفرة فلا

نشتهي

٤١

الثامن عشر الالم واللذة نوعان من الادراك
ويشترط حينئذ في تحققهما الحياة
اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي وسبب
الالم تفرق الاتصال
وسوء المزاج المختلف

فنتهى اللذات المحرمة ولا تريد ها بل نكرهها **قال** الثامن عشر الخ **اقول** الالم واللذة نوعان من الادراك حصل لهما التخصيص بنوع من الاضافة الى المنافي والملايم فيشترط حينئذ في تحققهما الحيات وحيث انهما من الامور الوجدانية لا يفتقران الى تعريف لكن يقال فيهما على سبيل الجمل تنبيها عليها بان اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وشرطنا الحيثية في القسمين وذلك لان ادراك الصوت الطيب والصورة من حيث انهما موجودان او مرئيان او من العرضية او الجسمية لا يوجب لذة وادراك الضرب مثلا من حيث انه موجود او عرض حادث لا يوجب الما بل الموجب للذة والالم هو ادراك متعلقهما من حيث هو ملايم او منافي ثم ان هذه المنافات والملايمة تختلف بالنسبة الى الاشياء من بحيث يكون الشيء ملايما لشخص ومنافيا لاخر ولذلك عرفهما الشيخ في الاشارات بان اللذة ادراك ونيل لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنايل والالم ادراك ونيل لما هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك والنايل ثم ذلك الادراك قد يكون حسيا فيكون الالم واللذة حسيين كالادراك بالحواس الظاهرة وقد يكون عقليا فيكونان عقليين فان ادراك الكمال يوجب اللذة وادراك النقصان يوجب الالم وهو وجداني والكمال والنقصان متفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك و لما كان كمال القوة العقلية ادراك المعقولات وهو اقوى من ادراك المحسوسات فان غاية الحس ادراك ظواهر الاجسام والسطوح وهو قابل للتغير والتبدل بخلاف العقل فانه يدرك الشيء باطنا وظاهرا ويفصله الى اجزائه وذاتياته وعوارضه والى جنسه وفصله فيكون ادراكه تام فيكون اقوى وكانت اللذة العقلية اقوى من الحسية والمنكر لذلك من المتكلمين مكابر **قوله** وسبب الالم الخ للالم الحسي سببان بالاستقراء احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس الالم بسبب تفرق اتصالها وفيه نظر فان التفرق امر عدمي والالم وجودي فلا يكون معللا به واجيب عنه بوجهين الاول انه ليس عدما محضا وحينئذ جاز التعليل به الثاني انه علة معدة لحصول الالم الوجودي فيكون التفرق علة بالعرض والعلة بالذات سوء المزاج المختلف

والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر الاربعة بعضها
مع بعض وسوء المزاج مزاج غير اصلي وهو قسمان مختلف وهو ما يحصل
التغير دفعة ولحاله كالحمى اليومية ومتفق وهو ما يحصل بالتدريج كالحمى
الدقية والاول موجب الالم ودب لا يوجبه بالوجدان **قال التاسع عشر**

اقول الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس
وهل هو زايد على العلم الحق انه كذلك واحتجنا لوجهين الاول انا نجد تفرقة
ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا لها فان لمسنا لها مولم والعلم بها
من دون اللمس غير مولم الثاني انه لو لم يكن زايدا على العلم مغايرا له لكان
كل موصوف به موصوفا بالعلم والتالي باطل لان الحيوانات العجم
موصوفة بالادراك وغير موصوفة بالعلم والملازمة ظاهرة ثم ان تلك
الزيادة هل هي راجعة الى تاثر الحاسة او الى امر آخر **اقول** ذهب الحكماء
والمعتزلة الى الاول لان في الادراك تاثير الحاسة وتصور ذلك الشيء والتصور
هو العلم ويبقى التاثير وقالت الاشاعرة راجعة الى المعنى الذي خلقه الله
تعالى وباعتباره يحصل الادراك وهو باطل كما يجيء وقيل غير ذلك
وهو ان الادراك مغاير للعلم لان العلم حصول صورة الشيء في العقل
وهو لا يكون علما الا اذا كان امرا كليا بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات
فيكون مغايرا له حاصل في النفس والتحقيق هنا ان الجزئيات الشخصية
لا تدرك بالحدود والبراهين لتالف الحدود والبراهين من التصورات
الكلية ولا يمكن اقتناص الشخصيات من الكليات لعروض التغير والفساد
لها والكليات بعيدة عن ذلك والحد المحدود والبرهان وما عليه البرهان
يجب تطابقهما وتناسبهما لمتعلقهما ليس هو الشخصيات بل مدرك الشخصيات
الحواس ومدرك الكليات العقل وقد وقع الاصطلاح على وضع اسم

العلم على الصنف الثاني والادراك على الاول فهما حينئذٍ نوعان تحت جنس وهو مطلق
الادراك قوله وانواعه خمسة لان الحواس خمسة لكل حاسة قوة ادراك ما يناسبها واسقط
ابوهاشم اللمس من البين فلم يعده حاسة من الحواس وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية
بان قسم اللمس الى اربعة اقسام كما يجيء اذا عرفت هذا فنقول الاول الابصار واختلف في
كيفيته فذهب ابن سينا وجماعة ممن تقدمه من الحكماء الى انه يحصل بانطباع صورة
المرئي في العين وذهب بعض الاوائل وجماعة من المعتزلة والمحقق الطوسي الى انه يحصل بخروج
شعاع من العين على شكل مخروط رأسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي قال
المصنف وكلا القولين بط اما الشعاع فلوجوه الاول ان الشعاع اما ان يكون جسما او
عرضا فان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال لما سيأتي من الانتقال على الاعراض
محال وان كان جسما استحال ان يخرج من العين جسم بقدر نصف كرة العالم يتصل بهذه الاجسام
العظيمة قال شيخنا فيه نظر لجواز ان يكون صغيرا ثم يكبر الثاني لو كانت الرؤية بالشعاع
لوجب ان يتشوش بالرياح العاصفة اللطيفة فكان يقع على غير المقابل فيرى الانسان
ما لا يقابله دون الذي يقابله الثالث انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي فوجب
ان يكون ثم خلاء يدخل فيه الشعاع والحس يكذبه قال المحقق الطوسي رحمه الله جميع
ما ذكرتموه كله ينتقض باشعة الكواكب النيرة كالشمس والقمر اجاب المصنف في الاسرار
بانا لا نقول ان الشعاع ينحدر عن الكواكب حتى يحل في الاجسام الثقلية بل محاذات
النير لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف لا بانتقال من
النير اليه واما الانطباع فلانه يلزم منه انطباع العظيم في الصغير وهو محال
اجابوا عنه بانه قد ينطبع العظيم في الصغير كما في المرآت قال المصنف في الاسرار
هذا ليس بصحيح لان العظيم لا ينطبع مع عظمته في الصغير بل ينطبع صورة مساوية
له في الشكل دون المقدار ولا يمكنهم القول ههنا بمثل ذلك لان البصر يدرك
العظيم على عظمه والصغير على صغره ولما ابطل القولين ذكر ما هو الحق عنده وهو
ان الله تعالى جعل للعين قوة يدرك بها المرئي عند المقابلة والشرايط فالمقابلة

سبب منه لا فاضة الله تعالى تلك القوة ويقرب من هذا مذهب الشهيد السهروردي وتلك الشرايط
عشرة الاول سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك الثاني كثافة المبصر
اذ لو كان لطيفا كالهواء لم يدرك الثالث عدم البعد المفرط الرابع عدم القرب المفرط
كالشيء في الحدقة الخامس المقابلة او ما في حكمها كما في المرآت السادس وقوع الضوء اما من
ذاته او من غيره السابع كونه غير مفرط كنور الشمس الثامن عدم الحجاب التاسع تعمد
الابصار اي توجه النفس اي نحو المرئي العاشر توسط الشفاف اما على تقدير عدم الخلا
او على تقدير وجوده فلا يتوسط شيء والمصنف قائل بوجود الخلا فلا وجه لهذا الشرط عنده
وعند حصول هذه الشرايط باجمعها تجب الرؤية عند الحكماء والمعتزلة والمحققين في ذلك
الى الضرورة لانه يلزم من عدم ذلك القدح في اكثر القضايا العقلية وخالفت الاشاعرة
في ذلك اذ جوزوا عدم الرؤية عند حصول الشرايط محتجين بانا نرى الكبير صغيرا
وليس السبب فيه الا رؤية بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الجمع في الشرايط فلو كان
الرؤية واجبة عند حصول الشرايط لرأينا جميع اجزائه فكنا نراه على ما هو عليه فلا نراه
صغيرا بل نراه كبيرا والوجدان يخالفه والجواب ان هذا خطاء فانا لو جوزنا ذلك للزم
ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة وانهار جارية ونحن لا نراها وهو سفسطة واما
ما ذكروه فليس بدال على مطلوبهم لوقوع التفاوت وفي القرب والبعد بالنسبة الى
الاجزاء فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي وهي البعيدة ويتحقق التفاوت
بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة الى المرئي احدها عمود والباقيات ضلعا مثلث قاعدته
المرئي والعمود اقصر لانه يوتر زاوية حادة والضلعان اطول لانهما يوتران قائمة النوع
الثاني من الانواع الادراك السماع وهو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع او قرع
عنيف بحيث ينقلع الهواء فيدفع بعضه بعضا الى ان يصل الى القوة السامعة التي
في الصماخ وهو عصب مفروش داخل الاذن جعل الله تعالى فيه قوة تسمع ما يلاقيه
من الاصوات وقد عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء وقال
بعضهم بنفيه وانه لا يفتقر الى الهواء والا لما ادركنا الصوت من وراء الجدار على

هيئة فان من المحال ان يبقى التموج على شكل الصوت مع صدم الجدار ونفوذه فى مسامه
وهذا مجرد استبعاد من غير دليل النوع الثالث الشم وهو قوة مودعة فى حلمتين
كحلمتى الثدى ناتئتان من الدماغ فى مقدمه قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم
يلحقهما صلابة العصب خلق الله تعالى فيهما تلك القوة الشامة وخلق فى
آخر الانف عظما مثل الصفاة فيه ثقوب ينفذ الهواء المتكيف برائحة
ذى الرائحة فى تلك الثقوب فيصل الى تينك الزائدتين فيحصل الشم النوع الرابع
اللمس وهو انفع الادراكات اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافى الخارجى
فانه لما كان مركبا من العناصر الاربعة ولكل واحد منها مقدار معين لا يزيد
عليه فاعتدال مزاجه هو بقاء تلك المقادير على ما هى عليه من غير زيادة ولا
نقصان فوهبه الله تعالى قوة سارية فى جميع سطح بدنه هى اللمس يدرك بها ما ينافيه فيبعد
عنه وما يلائمه فيقرب منه بحيث تبقى تلك المقادير المعينة على ما هى عليه
فلهذا كان انفع الادراكات لكونه دافعا للضرر بخلاف باقى القوى من الشم والذوق
وغيرهما فانها جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع لان النفع لا
يصل الى البدن الا بعد ان يكون على الاعتدال وبقائه على الاعتدال وبقائه
انما هو بدفع الضرر فيكون اقدم وهل هو قوة واحدة او اكثر ذهب الجمهور من الحكماء
الى الثانى وقسموه الى قوى اربعة الاول الحاكم بين الحار والبارد الثانى الحاكمة بين
الرطب واليابس الثالث الحاكمة بين الصلب واللين الرابع الحاكمة بين الخشن
والاملس بناء منهم على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد وذهب
آخرون الى انه قوة واحدة تدرك جميع هذه الكيفيات قال فى المناهج وهو الاولى
النوع الخامس الذوق وهو قوة خلقها الله تعالى فى سطح اللسان تحت الجلدة
ولا يكفى فيها بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنفعلة عن طعم ذى
الطعم وتلك الرطوبة منبعثة عن الحرفين اللذين تحت اللسان المولدين للعاب
ويجب خلو تلك الرطوبة من الطعم لانها لو كانت ذات طعم فان كان مماثلا للمذوق

لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وان
كان مخالفا لم يحصل تادية الكيفية على صرافتها كما في حق المرضى فوجب حينئذ ان تكون
عذبة خالية من الطعوم ثم انها هل تدركها الطعم بانفعالها بكيفية الجسم ثم ينفذ الى سطح
اللسان فتدركه تلك القوة او بانفصال اجزاء من الجسم ثم تغوص في اللسان فيخالطه
المشهور الاول والثاني محتمل **قال** البحث الرابع الخ **اقول** لما فرغ من الاحكام الخاصة
بعرض عرض شرع في احكام عامة لكل واحد من الاعراض وهي اقسام الاول انه
لا يجوز عليها الانتقال لانه عبارة عن الحصول في حيز بعد اخر وذلك لا يعقل الا لما كان
حاصلا في الحيز الثاني انه لا يجوز عليها الانتقال من محل الى محل اخر وهو حكم متفق
عليه بين العقلاء وقالت الاشاعرة وبعض المعتزلة ان الانتقال عرض فلو
جاز عليها الانتقال لزم قيام العرض بالعرض وهو محال وسيأتيك بيان ضعفه
بتحقق قيام العرض بالعرض والاولى في الاستدلال بما قاله المصنف واشار اليه المحقق
الطوسي وتقريره ان العرض مفتقر في تشخصه الى محل تشخصي يقوم به والا لما حل فيه
وذلك لانه مستغن في وجوده بفاعله فلو لم يكن مفتقرا الى المحل لوجد بدونه لكنه
لا يوجد الا في المحل فيكون مفتقرا الى المحل حينئذ علة في تشخصه فاذا فارقه زالت
عنه علته المشخصة فينعدم لانه اذا زالت العلة زال المعلول فان حل في محل اخر حل عرض
اخر وليس النزاع في استحالة انعدام عرض عن محل وتحل بعينه في محل اخر ان قلت لم
لا يكفي في تشخصه افتقاره الى محل مبهم وحينئذ لا يلزم انعدامه بزواله عن المحل الاول
قلت المبهم من حيث انه مبهم غير موجود في الخارج والعرض التشخصي من حيث هو
عرض تشخصي يفتقر في تشخصه الى محل موجود في الخارج فلا يكون المبهم مفتقرا اليه
وهو المطلوب الثالث انه يجوز قيام عرض بعرض وهو مذهب الحكماء ومعظم المعتزلة
وهو الحق خلافا للاشعرية فانهم منعوا من ذلك وقالوا كل عرض فهو قائم بنفسه
بمحل جوهري لنا ان السرعة والبطؤ عرضان وهما قائمان بالحركة وانما قلنا ذلك
لان مرادنا بالقيام اختصاص احد الامرين بالاخر بحيث يكون القائم ناعتا والمقوم

به منعوتاً وهو هنا كذلك لان الحركة تنعت بكونها سريعة وبطيئة دون الجوهر فانه لا ينعت بهما لكن
لا بد من الانتهاء الى محل جوهري والا لزم التسلسل لان العرض هو الذي لا يقوم الا بالغير فذلك الغير لا يخ اما ان
يكون جوهراً او عرضاً فان كان جوهراً ثبت المطلوب وان كان عرضاً افتقر الى شيء آخر يقوم به وننقل الكلام
لكن التسلسل محال [illegible]
ونقول فيه كما قلنا في الاول يلزم اما التسلسل او الانتهاء الى محل جوهري يقوم به وهو المطلوب النوع الرابع
انه يجوز عليها البقاء خلافاً للاشاعرة وتحرير البحث هنا ان نقول العرض على قسمين قار وغير قار
فالقار هو الذي يجتمع اجزائه في الوجود كالسواد والبياض وغير القار هو الذي لا يجتمع اجزائها
في الوجود بل تتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتأخر اذا عرفت فنقول
لا شك في عدم بقاء العرض غير القار واما القار فهل هو باق ام لا فقالت المعتزلة والمحققون
نعم هي باقية وادعى ابو الحسين هنا الضرورة وذلك لان الحس كما يحكم ببقاء الجسم الذي شاهدناه في الزمن
الاول كذلك يحكم ببقاء العرض الحال من غير فرق بينهما وخالفت الاشاعرة في ذلك وقالوا الاعراض
مطلقاً غير باقية بل توجد آناً فآناً وهذا متوجه في غير القار اما القار فلا لما قلناه احتجوا بان
البقاء عرض فلو بقيت الاعراض قام العرض بالعرض اجيب بانا نمنع كونه عرضاً بل هو امر عقلي
وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى الثاني سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله وقد
تقدم الخامس انه لا يمكن حلول عرض واحد في محلين والحلول عبارة عن اختصاص احد الشيئين
بالآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كالسواد الذي في المحل اذا عرفت هذا
فنقول لا يجوز ان يكون عرض واحد حالاً في محلين لوجهين الاول انه كما لا يعقل حصول جسم واحد
في مكانين كذا لا يعقل حلول عرض واحد في محلين وفيه نظر فانه قياس العرض على الجسم فلو صح
ذلك لامتنع ان يحصل عرضان في محل واحد كالسواد والعلم والحركة وغيرها الثاني انه قد
تقدم ان المحل علة في تشخص العرض فلو حل العرض في محلين يلزم توارد علتين تامتين على
معلول واحد شخصي وهو ممتنع كما يجيء وخالف ابو هاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام العرض
بمحلين كالتأليف وقد تقدم البحث فيه وكذا جماعة من الاوائل ذهبوا الى ان العرض
الواحد يقوم بمحلين لا بمعنى ان العرض الحال في احد المحلين حال في الآخر بل ان العرض لو كان
حالاً في مجموع شيئين صار اجتماعهما محلاً واحداً له كالحياة والقدرة والعلم قوله

متن ص علی اربعة اصناف فالاقسام والتقابل انه لو یمکن اجتماعهما او لا والمختلفان اما متقابلان فهما المثلان والا فالمختلفان ان تساویا فی تمام الماهیة وهی عرضیة الاول لکل معقولین مشترکة من الجواهر والاعراض البحث الخامس فی تقسیم المتغایرین

وقول بعض الاوائل اعلم ان الاضافة علی قسمین متحدة وهی التی تتحد طرفاها کالاخوة والجوار ومختلفة وهی التی یختلف طرفاها کالابوة والبنوة نقال بعض الاوائل ان الاضافات المتفقة عرض واحد قائم بمحلین وهما المضافان فان الاخوة کما هی قائمة بهذا الاخ کذلک هی قائمة بذلک الاخ وکذا الجوار وهذا باطل فان اخوة هذا الذات قائم به واخوة ذلک لهذا قائم به فلیس هنا عرض واحد قائم بمحلین غایة ما فی الباب ان الطرفین متحدان السادس ان الاعراض حادث وقد تقدم بیانه **قال** البحث الخامس **قول** هذا البحث من الامور العامة لکل واحد من الجواهر والاعراض وینقسم الی اقسام الاول فی تقسیم المتغایرین اعنی اللذین یمکن ان یفارق احدهما الاخر الی التماثل والاختلاف والتقابل وتقریره ان نقول العقل هو الصورة الحاصلة فی الذهن فکل معقولین حصلا فی الذهن اما ان یکون المفهوم من احدهما تمام بحیث یکون کل منهما ساوی الاخر فی المعقولیة اولا فان کان الاول فهما المثلان کزید و عمرو فان الذی یفهم من زید وهو الحیوان الناطق هو بعینه المفهوم من عمرو وانما یختلفان بعوارض مشخصة کالاین والوضع والکیف وغیر ذلک والمراد بتمام الماهیة فی قول المصنف ان تساویا فی تمام الماهیة هو النوع ای یکون نوعهما واحدا وان کان الثانی وهو ان لا یکون المفهوم من احدهما بتمامه هو المفهوم من الاخر فهما المختلفان کالسواد والبیاض فان المفهوم من السواد لون قابض البصر ومن البیاض مفرق للبصر والمختلفان اما ان یمکن اجتماعهما فی محل واحد باعتبار واحد اولا فان کان الاول فهما المتلاقیان لتلاقیهما فی المحل کالسواد والحرکة وان کان الثانی فهما المتقابلان وهما اللذان لا یجتمعان فی ذات واحدة من جهة واحدة فی وقت واحد فاللذان یشمل الایجاب والسلب وقولنا لا یجتمعان فی ذات واحدة احتراز من الشیئین اللذین یجتمعان فی الذات الواحدة کالمتلاقیین المجتمعین فی المحل الواحد کالبیاض والسکون وقولنا من جهة واحدة لیدخل فیه المتضایفان کالابوة والبنوة فانهما یجتمعان فی ذات واحدة من جهتین کزید مثلا فانه قد یکون ابا لعمرو وابنا لخالد وقولنا فی زمان بینهما علی ان المتقابلین قد یتعاقبان علی الذات فی زمانین فان الجسم قد یکون اسود فی زمان ثم یصیر ابیض فی زمان اخر اذا تقرر هذا فالتقابل جنس تحته اربعة انواع وهما الضدان والمضافان

والعدم

والعدم والملكة والنقيضان ودليل الحصر مبنى على تقرير مقدمة وهى انه لا تقابل بين العدمين و ذلك ان العدمين اما مطلقين او مضافين او مطلق ومضاف فالاول ظاهر لما تقدم من ان العدم المطلق واحد لا تعدد فيه والتقابل يستدعى التعدد والثانى ايضا كذلك لان المتقابلين لا يصدقان على شئ واحد والمضافان يصدقان على محل مغاير لملكتيهما كالعدم البصر وعدم القدرة الصادقين على الجدار الثالث ايضا كذلك اذ المطلق جزء من المضاف ويمتنع التقابل بين الشئ وجزئه اذا عرفت هذا فنقول حينئذ المتقابلان اما ان يكونا وجودين او احدهما وجوديا والاخر عدميا فان كان الاول فاما ان يمكن تعقل احدهما بدون الاخر او لا فان كان الاول فهما الضدان كالسواد والبياض وان كان الثانى فهما المتضايفان كالابوة والبنوة وان كان الثانى من القسمة الاولى فاما ان يكون لهما موضوع محقق فى الخارج من شانه الاتصاف بالوجود او لا يكون فان كان الاول فهما العدم والملكة كالعمى والبصر وان كان الثانى فهما النقيضان كانسان ولا انسان **قال الضدان الخ اقول** لما ذكرت اقسام التقابل اربعة شرع فى تعريف كل واحد منها وذكر احكامه وابتدء بالضدين لان التقابل مقول بالتشكيك على انواع اربعة واشدها هو الضدان كذا ذكره المص فى تجريده وذلك لان التقابل للضدين اشد من تقابل السلب والايجاب لان ثبوت الضد يستلزم سلب الضد الاخر وهو اخص منه دون العكس فهو اشد فى العناد للاخر من سلبه فلذلك ابتدء بالضدين وهما يقالان على معنيين حقيقى ومشهورى اما المشهورى فهما العرضان اللذان من جنس واحد ولا يجتمعان فى محل واحد فى وقت واحد ويمكن حلولهما فيه على التعاقب فقد يخلو المحل منهما فقولنا العرضان تنبيه على انه لا تضاد بين الجوهرين لان الضدين لا بد لهما من موضوع يتعاقبان عليه والجوهر لا يحل فى الموضوع هذا قول من يشترط فى التضاد الموضوع واما اذا لم يشترط فيجوز ان يكون لبعض الجواهر ضد وقولهما من جنس واحد لانهما لو كانا من اجناس مختلفة لم تكن متضادة كالكم والكيف والاين وغيرها المجتمعة فى الجوهر وقولنا لا يجتمعان فى محل واحد احتراز عن عرضين من جنس واحد ويجتمعان كالخط والسطح والجسم التعليمى المجتمعة

الضدان وهما الذاتان الثان...
العقيم... او نقيضهما يلزمهما فانه
التناقض كالسواد
والبياض على بعض
التضاد الاعتبارى
مكملة والاعتماد
خلاف الاعتبار
فمن واحد الشئ
ومطلوب المطلوب فيهما له
مع الاعتبار فيهما بالوجه
كالفاسد

ويلزمه
كالمعنى و
لو نقيضه
او لو كان
فيه

العدمى الخ
المتقابل

فى الجسم الطبيعى وقولنا فى وقت واحد لم يدخل فيه الاشياء المتضادة لجوازان يتعاقب فى اوقات مختلفة وقولنا يمكن حلولهما فيه على التعاقب تاكيد لذلك وقولنا وقد يخلو المحل عنهما اما لعدم المحل او لوجوده وعرائه عنهما كالهوى الخالى عن جميع الالوان واما الحقيقى فهو ما ذكرنا مع قيد اخر وهو وبينهما غاية التباعد كما قال المص هما الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فان هنا انواعا كثيرة واقعة امتداد واحد كالسواد والحمرة والخضرة والصفرة والبياض مثلا ولهذا الامتداد طرفان هما السواد والبياض غاية التباعد فيكونان ضدين والبواقى ليست كذلك بل بعضها اقرب من بعض فلا يدخل تحت التضاد بهذا الاعتبار بل باعتبار الاول فيكون اعم من الثانى فعلى التعريف الاول يجوز للواحد اضداد كثيرة كما عرفت من السواد فان جميع الالوان غير السواد ضد له لا يجامعه فى موضوعه بذلك الاعتبار وعلى التعريف الثانى لا يكون للواحد الا ضد واحد لانا شرطنا فيه غاية التباعد وغاية التباعد بين العرضين لا يحصل الا اذا كانا الطرفين قوله ولا يعرض التضاد للاجناس وذلك مما علم بالاستقراء سواء كانت تلك الاجناس عالية او سافلة او متوسطة ان قلت الخير والشر جنسان مع انهما ضدان قلت نمنع كونهما جنسين سلمنا لكن نمنع كونهما ضدين من حيث ذاتهما بل من حيث تقابلهما من حيث الكمالية والنقص وذلك لان الخير حصول كمال الشيئ والشر عدم ذلك الكمال عن الشيئ القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة قوله ولا الانواع الا اذا دخلت تحت جنس اخير ذلك ايضا علم بالاستقراء ان قلت الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين اما الشجاعة فداخل تحت الفضيلة واما التهور فداخل تحت الرذيلة والشجر والحجر نوعان بينهما تضاد وليسا داخلين تحت جنس اخير اما الجواب عن الاول فهو ان تقابلهما لا من حيث ذاتهما بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة وهما عارضان لهما ومن الثانى بانهما جوهران والبحث فى انواع الاعراض قوله والضدان قد يخلو المحل عنهما الضدان بالنسبة الى المحل على اقسام الاول ان يخلو المحل عنهما معا ولا يتصف بالوسط كالهوا الخالى عن السواد والبياض عن باقى الالوان الثانى ان يخلو عنهما ويتصف

بالوسط

بالوسط كالفاتر الخالي عن الحرارة والبرودة الثالث ان لا يخلو عن احدهما بل اما هذا واما ذاك على سبيل الانفصال الحقيقي كالحركة والسكون فان الجسم لا بد ان يكون كائنا باحد المكونين ضرورة ان الاما ان ينتقل او لا فالاول متحرك والثاني ساكن قال النقيضان الخ اقول القسم الثاني من اقسام التقابل التناقض النقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان اي لا يصدقان ولا يكذبان وذلك على قسمين احدهما في المفردات كقولنا انسان ولا انسان فانهما لا يصدقان معا على شيء من الاشياء ولا يكذبان عليه وثانيهما في المركبات وهو عبارة عن اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخر كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب نقيدنا الاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف المفردات وتقييد الايجاب والسلب يخرج اختلافهما بالحملية والشرطية وغيرها وبقيد لذاته يخرج ما يقتضي ذلك لا لذاته بل اما لخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان او لايجاب قضية وسلب لازم ونحوها نحو انسان زيد ليس بناطق فانه يقتضي الاختلاف بواسطة ان سلب الناطق مستلزم لسلب الانسان وهذا القسم له شرائط في جانب الموضوع وشرائط في جانب المحمول يرجع حاصلها الى وحدة النسبة الحكمية في القضيتين وتفاصيل ذلك واحكامه كلها مذكورة في المنطق ثم ان هذا القسم له خواص يمتاز بها عن باقي اقسام التقابل احدها ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف البواقي فان الضدين قد يرتفعان كما عرفت وكذا المضافان يرتفعان لخلو المحل عنهما و العدم والملكة ايضا يرتفعان لخلو المحل عنهما والعدم والملكة ايضا يرتفعان لعدم المحل والعدم استعداده على المشهور وثانيهما انه تقابل بحسب القول والعقل بخلاف البواقي فانها متقابلة بحسب الوجود الخارجي واما التناقض فبحسب القول والاعتقاد بمعنى ان القولين متقابلان واعتقادهما ايضا كذلك قال العدم والملكة الخ اقول هذا هو القسم الثالث وهو تقابل العدم والملكة وعرفه بانهما نقيضان يختص موضوعهما كالعمى والبصر فان محلهما واحد فان العمى عدم البصر لا عن اي شيء كان بل عن محل مخصوص يمكن اتصافه بالبصر بخلاف التناقض كانسان ولا انسان فان لا انسان عدم الانسانية عن اي محل

بالنقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهما اما في المفردات كانسان ولا انسان او في المركبات كانسان كاتب وليس كاتب وهو تقابل بحسب القول والعقل ...

الخ وهو الثاني ...

الخ وهو الثالث ...

والعدم والملكة وهما نقيضان يختص موضوعهما كالعمى والبصر فان العمى عدم البصر لا مطلقا كل عن ... محل يكون اتصافه ...

والمتضايفان وهما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة والحق لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل

كان ثم هذا القسم ينقسم ايضا على قسمين احدهما مشهوري وثانيهما تحقيقي اما المشهوري فالملكة
كل موجود في موضوع من شان ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان ينعدم عنه واذا عدم
لم يمكن ان يعود والعدم هو عدم ذلك الموجود في وقت امكان وجوده فيه فالملكة كالبصر
والسن والبشر والشعر في الراس في وقتها والعدم هو العمى والدرد والصلع في وقت البصر و
السن والشعر فعدم البصر عن الجرو وقبل ان يفتح عينيه وعدم السن عن الطفل قبل ان
ينبت له السن وعدم اللحية عن الصبي لا يكون من عدم الملكة لامكان الانتقال الى الوجود
واما عدم البصر عن الجرو وبعد فتح عينيه او عن الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم شعر
لحيته عنه فمن عدم الملكة واما التحقيقي فهو اعم فالملكة هنا كل موجود في موضوع اعم
من ان يكون الموضوع من شان شخصه ان يكون له ذلك الوجود في وقته تقدم او من
شان شخصه في غير وقته كعدم اللحية عن الامرد او من شان نوعه كعدم اللحية عن المرأة
او من شان جنسه كعدم الذكورة عن المرأة وكعدم البصر بالنسبة الى شخص من الخلد فان
طبيعته الشخصية والنوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعته الجنسية كالحيوان قابلة فالقسم
الاول اخص من الثاني **قال** والمتضايفان الخ **اقول** هذا هو القسم الرابع من اقسام
التقابل واعلم ان الاشياء باعتبار تعقلها على ضربين احدهما ما لا يتوقف تعقله
على تعقل امر اخر وهو ما عدا المضاف فلهذا عرف المصنف المتضايفين بقوله وهما اللذان
لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الاخر ثم ان هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين احدهما مشهوري
والاخر حقيقي وذلك لان المضاف اما ان يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيسا الى
الاخر فالاول هو المشهوري كالاب والابن مثلا من حيث هما اب وابن فان كل
واحد منهما لا يعقل الا مقيسا الى الاخر ولهما وجودان اخران وهما ذات كل واحد
منهما والثاني هو الحقيقي كابوة الاب وبنوة الابن فانه ليس لهما وجود في الخارج
عن كون كل واحد منهما مقيسا الى الاخر **قال** والحق الخ **اقول** اختلف الناس
في وجود الاضافات في الاعيان فقال الحكماء انها موجودة في الاذهان احتجت
الحكماء بان العقل يحكم بفوقية السماء مثلا حكما صادقا مطابقا للواقع فالفوقية

الكلام في التضايف

يوجد

لا يجوز ان يكون امرا عدميًا لانها نقيض الفوقية الصادقة على المعدوم فيكون عدمية لاستحالة كون صفة المعدوم ثبوتية والا لزم ثبوته واذا كان اللافوقية عدمية تكون الفوقية ثبوتية وهو المطلوب احتجت المتكلمون بانها لو كانت موجودة فى الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الاضافة لو كانت موجودة فى الخارج لكانت صفة قائمة بمحل فيكون لها اضافة الى ذلك وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة فى الخارج فتكون قائمة بمحل آخر وينقل الكلام اليه ولزم التسلسل وهو مح وهو لازم على تقدير وجود الاضافات فى الخارج فلا تكون موجودة فى الخارج وهو المطلوب قال شيخنا فيه نظر لان القائل بعدم الاضافات موجودة فى الخارج وح لا يتم الدليل لانه لو قال قائل لو كانت الاضافات موجودة فى الخارج لكانت صفة قائمة بالمحل فيكون لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة قلنا ممنوع لان القائل بوجود الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة بل بوجود بعض الاضافات دون بعض فيجوز حينئذ ان يكون اضافة الاضافة من الاضافات التى لا وجود لها فى الخارج **قال** وكذا يستحيل الخ **اقول** قد عرفت انقسام كل معقولين الى المثلين والمختلفين والمتقابلين وعرفت ان المتقابلين لا يجتمعان والمختلفين غير المتقابلين يجتمعان بقى البحث فى المثلين فقال رحمه الله انهما لا يجتمعان ايضا كالمتقابلين وهو مذهب الاشاعرة والاوائل خلافا للمعتزلة احتج الاولون بانهما لو وجدا فى محل واحد لم يكن بينهما مايز مع كونهما اثنين وذلك محال لان التعدد يقتضى التميز وانما قلنا انه لم يكن بينهما مايز حينئذ لان التمايز انما يكون باحد امور ثلاثة اما الذات او اللوازم او العوارض والاقسام الثلاثة هنا منفية اما الذات واللوازم فانها حاصلة لكل منهما والا لما كانا مثلين واما العوارض فانها انما تكون بحسب المحل فاذا كانا معا فى محل واحد فكل ما يعرض لاحدهما بحسب ذلك المحل يعرض للاخر ايضا بحسبه فلا تمايز ح فثبت بان انه لو اجتمعا لما امتاز او عدم امتيازهما محال والا لما كانا اثنين والفرض انهما اثنان هف **قال** المعقول الخ **اقول** انقسام المعقول الى الواحد والكثير من الامور العامة الشاملة للجواهر

وكما يستحيل اجتماع النقيضين يستحيل اجتماع المتقابلين بين المثلين اذ لو امكن الذات او لوازمها لما فرض متفقة والعوارض وان تميزا بها واما بحسب المختلفان غير المتقابلين والمتقابلين ممتنع

[illegible]

قوله حكم وجود بعض الاضافات يجيء بين المثلين

كما يكون التمايز بالعوارض المعقول

اى المعقول اما ان يكون اه واحدا او كثيرا والواحد اما بالذات او بالعرض وبالعرض كزيد وعمرو ويقال الواحد اما بالجنس او بالنوع او بالشخص فيكون الاتحاد بالنوع او بالجنس وهو اما بالجنس القريب كالانسان والفرس او البعيد كالانسان والشجر او بالتوسط كالانسان والفرس والعقل والواحد بالنوع كزيد وعمرو والواحد بالشخص كزيد والكثير بالشخص ... والكل ... بالتعدد ... والمجموع ... [illegible]

والاعراض فالمعقول اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما فالاول هو الكثير والثاني هو الواحد وهو اما ان
يكون واحدا بالذات او بالعرض لان عدم قبول القسمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض
كالعرض الحال في الجوهر الفرد او يكون لذاته وهو الواحد بالذات وهو الجوهر الفرد ثم الواحد بالذات
قد يكون واحدا بالشخص وهو ان يكون مانعا من الشركة كالزيد فان شخصه واحد لا اشتراك
فيه وقد يكون واحدا لا بالشخص فلا جرم يكون له جهتان احدهما تقتضي الكثرة والاخر تقتضي
الوحدة فجهة الكثرة ان كانت متفقة فهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو فان نوعهما واحد وهو
الانسان وان كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس قد يكون قريبا ومتوسطا وبعيدا فالواحد
بالجنس القريب فكما قلناه في الانسان والفرس فان الحيوان جنس قريب لهما وبالمتوسط اما
بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان بالجنس المطلق او بالبعيد كالانسان
والعقل فانهما واحدان بالجوهر وهو جنس بعيد لهما فالواحد يقول بالتشكيك على هذه
بالاولوية وعدمها فان الواحد بالذات اولى بالوحدة من الواحد بالجنس وهو بالقريب اولى
منه بالمتوسط والبعيد فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي العرض ان كان
في الكم يسمى مساواة وفي الكيف يسمى مشابهة وفي المضاف يسمى مناسبة وفي الشكل يسمى
مشاكلة وفي الوضع يسمى موازاة وفي الاطراف يسمى مطابقة قوله والواحد بالنوع كثيرة
بالشخص الخ لان النوع لا بد له من اشخاص لانه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة ثم تلك
الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالعنقا وقد تكون خارجية وذهنية فالخارجية قد تكون
واحدا كالشمس فان نوعه منحصر في شخصه خارجا وقد تكون اكثر كالانسان وغيره من
الانواع والواحد بالجنس كثير بالنوع لان الجنس لا بد له من انواع لانه المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة قوله والواحد بالشخص الى اخره اعلم ان الواحد بالشخص اما ان يصح عليه الانقسام
او لا فان كان الاول فاما ان يصح عليه الانقسام لذاته وهو المقدار وهو عرض يقبل القسمة
لذاته والقسمة وهي امكان ان يفرض فيه شيء غير شيء اخر كالابعاد الثلاثة فانه يمكن ان يفرض
فيكل واحد منها طرف غير طرف اخر او يصح الانقسام عليه لغيره كالجسم الطبيعي فانه ينقسم
لانقسام الابعاد القائمة به فالجسم على قسمين تعليمي وطبيعي فالتعليمي هو نفس المقادير الثلاثة

[Margin note:] الانسان والفرس فان الحيوان الذي هو جنس لهما وهو واحد ثم الجنس ...

اعرض

اعنى الطول والعرض والعمق وانما سمى تعليميا لانه انما يبحث عنه اهل التعاليم اعنى اصحاب العلوم الرياضية والطبيعى هو محل هذه المقادير ويسمى طبيعيا لان الجسمية بالنظر الى طبيعته وان كان الثانى فاما ان يكون ذا وضع اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او لا يكون فالاول كالنقطة فانها طرف الخط الموجود المشار اليه والثانى كالنفس الناطقة عند من يثبت تجردها ومن جملة اقسام الواحد الوحدة فان الواحد هو ما لا ينقسم الى الاقسام المتقدمة قال والحق الخ اقول الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية فلا يفتقر فى تصورهما الى اكتساب تعريف وما يقال فى تعريف الوحدة بانها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم والكثرة بانها عبارة عن كونه منقسما فهو تعريف لفظى غايته تبديل لفظ خفى بلفظ جلى وهما من المعقولات الثانية الحاصلة فى المرتبة الثانية من التعقل فليس لهما فى الخارج تحقق بل لانا نتعقل الشيء اولا ثم نتعقل كونه واحدا او كثيرا فالوحدة والكثرة عارضتان للمعقول اولا ولا تصور قيامهما بانفسهما بل بمعروضهما فهما امران اعتباريان وقد نازع فى ذلك قوم من الاوائل وجعلهما عرضين موجودين فى الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت لا تخ اما ان يكون واحدة او كثيرة لا جايز ان يكون كثيرة والا لزم اتصاف الشيء بما ينافيه لان الكثرة منافية للوحدة فتكون واحدة فيكون لها وحدة وتلك الوحدة تكون موجودة فى الخارج ايضا وننقل الكلام اليها ونقول فيها كما قلنا فى الوحدة الاولى ويلزم التسلسل قال شيخنا فيه نظر فان الوحدة هى عبارة عن كون الشيء غير منقسم كما قلنا ولا شك فى ان هذا المعنى موجود متحقق فى الوحدة سواء اعتبرناه او لا فقوله يكون لها وحدة اخرى قلنا ممنوع فان وحدة الوحدة عينها واما الكثرة فلانها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت لا تخ اما ان تكون قائمة ببعض اجزاء محلها او بكل واحد واحد من اجزائه لا جايز ان يقوم ببعض اجزاء محلها والا لكان الواحد كثيرا ولا بكل واحد واحد من اجزاء محلها والا لزم منه فسادان الاول ان يكون الواحد كثيرا ايضا الثانى ان يكون العرض الواحد قائما بمحال متعددة والقسمان باطلان وهما لازمان من فرض وجود الكثرة خارجا وهو المطلوب وفيه نظر لجواز ان

يكون قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع قال الثالث الوجود الخ اقول قسمة الوجود الى القديم
والحادث ايضا من الامور العامة وهي قسمة حقيقية لا يجتمعان ولا يرتفعان الوجود اما
ان يكون لوجوده اول او لا يكون فالاول المحدث والثاني القديم فالقديم فسره المتكلمون
بامرين متلازمين احدهما ما لا اول لوجوده وثانيهما ما لا يسبقه العدم وكذا المحدث اما الذي
لوجوده اول او الذي سبقه العدم فالقديم عند اصحابنا والمحققين من المعتزلة كابي الحسين
هو الله تعالى لا غير وخالف في ذلك جماعة وعند الاشاعرة هو الله تعالى وصفاته
وعند مثبتي الاحوال هو الله تعالى واحواله الخمسة كما يقوله ابن هاشم وعند الفلاسفة
هو الله تعالى والعالم بجملته وعند الحرنانيين القدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الله
تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان
هما الدهر والخلاء والحق خلاف هذا كله لما يأتي من دليل التوحيد والدلالة على كون
جميع ما عداه محدثا والمحدث عندنا هو ما عدا الله سبحانه وعند الاشاعرة والمثبتين
ما عدا الله تعالى وصفاته وعند الحرنانيين ما عدا الخمسة واما الحكماء فيفسرون المحدث
باعم مما فسره المتكلمون وتحرير كلامهم ان نقول قالوا تفسير الحدوث كما ذكرتموه انما
يتاتى بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا يتاتى بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزائه ولا
بالنسبة الى كل العالم اما الاول فهو انه لا يتاتى بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم
فلان سبق الشيء الى الشيء يقال على خمسة معان الاول السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع
على حركة الخاتم فانا نتصور حركة الاصبع اولا ثم يتبعها حركة الخاتم وان وجدا معا في الزمان
الثاني السبق بالذات ويقال لها السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على المشروط والواحد
على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان السابق في القسم الاول يلزم من وجوده وجود
المتاخر بخلاف هذا فانه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين الثالث السبق بالرتبة
اما بالحس كسبق الامام على الماموم في المحراب او بالعقل كسبق الجنس على النوع الرابع
السبق بالشرف كسبق العالم على متعلمه والنبي على امته الخامس السبق بالزمان كسبق الاب
على ابنه وسبق عدم الشيء على وجوده لا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان العدم ليس

علة

علة للوجود ولا بالوجه الثاني لانه يجتمع فيه السابق والمسبوق والوجود لايجامع العدم ولا بالثالث اى بالرتبة والوضع وهو ظاهر ولا بالرابع لعدم كون العدم اشرف من الوجود فلم يبق الا الخامس ومعناه ح ان زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان يستلزم الحركة لانه مقدارها والحركة تستلزم الجسم لانه معروضها وكل حادث يستلزم سبق حادث آخر فان انتهى الى حادث لا يكون مسبوقا بالعدم بالتفسير المذكور ثبت ان التفسير المذكور لايتاتى بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم وان لم ينته ثبت وجود حوادث لا اول لها وقد احلتموه فتعين الاول واما الثاني وهو انه لايتاتى بالنسبة الى كل العالم فلان الزمان اما ان يكون جزء من اجزاء العالم اولا والثاني محال والا لزم ان يكون نفس واجب الوجود لان العالم عندكم كل موجود سوى الله تعالى فالمغاير للعالم هو الله تعالى والاول ايضا محال لان كون مجموع العالم مسبوقا بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو مح واذا لم يكن التفسير المذكور يتاتى بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل واحد واحد من اجزائه فلا بد ان نفسره بما هو اعم من ذلك وهو ما كان مسبوقا بالغير فان لم يكن اجتماع السابق والمسبوق فهو الحادث الذى فسرتموه اعنى الزماني وان لم امكن فهو الحادث الذاتي ومعناه ان الممكن من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته وان وجد يكون وجوده بغيره فلا استحقاق الوجود سابق على الوجود لان ما بالذات سابقة على ما بالغير وانما قلنا انه لا يستحق الوجود لذاته ولم نقل تستحق اللاوجود لانه لو استحق اللاوجود لكان ممتنعا وقد فرضناه ممكنا وانما قلنا ان لا استحقاق الوجود السابق على الوجود ولم نقل على استحقاق الوجود لئلا يلزم ان يكون للممكن الذى استعد للوجود ولم يوجد بعد حالا معا لانه مستحق للوجود بالغير وحينئذ لايكون ممكن من الممكنات قديما وحادثا الا وهو موصوف بهذا الحدوث فالفرق بين هذا الحدوث وبين الحدوث الزماني فرق ما بين العام والخاص اذ الحادث الزماني لايجامع القديم الزماني والحادث الذاتي يجامع القديم الزماني ولهذا قالوا بان العالم قديم الزمان وان كان محدثا بالذات فاجاب المتكلمون عن هذا الكلام بانا لا نسلم حصر السبق فيما ذكرتم بل لابد له من دليل وان تمسكتم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين ثم ان هنا قسما

والحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية في ... والا لزم التسلسل خلافا للكرامية في الاول وبعض الاشاعرة في الثاني ضعيف منع ص

الاخر من السبق ليس من الجهة وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض كالامس على اليوم فانه ليس بالعلية لوجهين الاول انه لو كان بالعلية لزم تاثير المعدوم في الوجود وهو مح وبيانه ظاهر الثاني ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا ولا بالذات اما اولا فلتساوي الاجزاء كما قلنا واما ثانيا فلامتناع اجتماع المضافين هنا في الوجود وامكانه بالتقدم الذاتي لا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو مح ولا بالشرف لتساوي الاجزاء في حقيقتها سرية ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعا خامسا من التقدم وهو السبق بتقدير الزمان ويكون حينئذ سبق العدم على الوجود في نفس الحادث بهذا المعنى فيكون عاما في تقدم العالم ولاجزائه وكذا الكلام في تقدم الباري تعالى على العالم وهو انا لو قدرنا وجود ازمنة لما كان الله تعالى سيوجد معها ولا نشترط في وجوده زمان مصاحب له تعالى والا لزم القدم ويتسلسل الازمنة ولما كانت هذه المسئلة من المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام **قال** والحدوث والقديم الخ **اقول** ذهب المتكلمون الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في الذهن عند اعتبار الماهية وسبق غيرها او سبق عدمها عليها او عدم سبق غيرها او عدمها عليها فالاول حدوث والثاني قدم وليسا من الصفات الحقيقية في الاعيان وخالف في ذلك الكرامية حيث زعموا ان الحدوث من الامور الخارجية وبعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد حيث حكم بان القدم من الصفات الحقيقية الخارجية واستدل على مذهب المحققين بما تقريره ان نقول لو لم يكونا اعني القدم والحدوث من الامور الاعتبارية للزم اما التسلسل واتصاف الشئ بما ينافيه واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو لم يكونا ذهنيين لكانا خارجيين لعدم الواسطة وكل موجود في الخارج اما قديم او حادث فالقدم حينئذ قدم او حدوث فان كان القديم حادثا لزم اتصاف الشئ بما ينافيه وان كان قديما كان له قدم ونقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل وكذا نقول في الحدوث ان كان قديما لزم اتصاف الشئ بما ينافيه وان كان حادثا كان له حدوث ويلزم التسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون قدم القدم عينه وكذا حدوث الحدوث فلا يلزم حينئذ تسلسل وايضا فانهما اذا كانا ذهنيين فهما ثابتان

في الذهن

الكلام في ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية

في الذهن فأمكن أن يعرض لهما قدم أو حدوث فيعود المحذور وأجيب عن الثاني بأن ذلك حينئذ
تسلسل في الأمور الاعتبارية والأمور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار وليس كذلك الأمور
الخارجية **قال** والقديم لا يجوز الخ **أقول** القديم يمتنع عدمه وتقرير ما ذكره المصنف من الحجة
قد ذكرناه في بيان حدوث الأجسام فلا وجه لإعادته **قال** والمحدث لابد له الخ **أقول** ذهب
أكثر المتكلمين إلى أن الحكم بكون كل محدث مفتقر إلى محدث ضروري مركوز في جبلة كل أحد ولهذا
فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة أسرع في مشيه وإن لم يبصر أحدا وليس ذلك إلا أنه مركوز في
خلقته أن هذا الصوت المحدث لا يكون إلا من محدث ولا حاجة في ذلك إلى توسط بيان الإمكان
بناء منهم على أن الحدوث علة الاحتياج والمصنف لما كان عنده أن علة الحاجة هي الإمكان
استدل على كون المحدث مفتقرا إلى المؤثر بأنه ممكن وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر أما الصغرى
فلأن المحدث كما عرفت هو الذي لم يكن ثم كان فقد اتصف تارة بالعدم وأخرى بالوجود
فيكونان بلا لها وإلا استحال اتصافه بهما لكون الماهية تتصف بالوجود والعدم لا لذاتها
هو معنى إمكانها فقد ثبت أن كل محدث ممكن وأما الكبرى فلأن الممكن لما لم يكن وجوده و
عدمه من مقتضيات ذاته كانا متساويين بالنسبة إلى ذاته وكلما كان كذلك افتقرت الذات
في اتصافها بأحدهما إلى مرجح لاستحالة ترجيح أحد الطرفين المتساويين لا لمرجح ضرورة
قال من هنا الخ **أقول** اختلف العقلاء في أن علة الاحتياج إلى الفاعل ما هي
فذهب الحكماء إلى أن علة الحاجة هي الإمكان لا غير واختاره بعض المتكلمين والمحقق
الطوسي والمصنف وذهب متقدموا المتكلمين إلى أن علة الحاجة هي الحدوث لا غير
وذهب أبو الحسين البصري إلى أنها الإمكان والحدوث معا فكل واحد منهما جزء العلة
وذهب الأشعري إلى أنها الإمكان بشرط الحدوث واستدل المص على المذهب الأول
بوجهين الأول ما ظهر من دليل أن المحدث ممكن وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر وأيضا
فإنا متى تصورنا معنى الإمكان وتساوي الطرفين بالنسبة إلى الذات حكمنا بحاجة الممكن
في اتصافه بأحد الطرفين إلى سبب خارجي ضرورة مع ذهولنا عن كونه حادثا أو غير ذلك
فلو كان علة الحاجة هي الحدوث أو جزءها أو شرطها لما حصل تصورها بدون تصورها

الثاني لو كان علة الحاجة هي الحدوث لزم الدور بمراتب واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان الحدوث كيفية الوجود لان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والصفة متاخرة بالطبع عن
موصوفها والوجود الموصوف متاخر عن ايجاد الموجد بالذات تاخر المعلول عن علته وايجاد الوجود متاخر
عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتاخر عن نفسه بمراتب اربع اثنتان بالذات واثنتان بالطبع فيكون متقدما متاخرا
معا وهو مح اورد على هذا الدليل بان هذا القايل يكون الحدوث علة الاحتياج لم يفسره بما
فسروه به بل فسره بانه خروج الماهية من العدم الى الوجود وهو بهذا التفسير ليس متاخرا عن
الوجود لانه ليس صفة له بل للماهية وعلى تقدير ان يكون مرادهم ما ذكروه لم يضرهم تاخيره
عن علة الاحتياج التي هي فاعليته لانهم يريدون بالعلة العلة الغائية وفيه نظر فانه لو كان
الحدوث علة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعدم الحدوث اللهم الا ان يق ان علة الاحتياج
هي الحدوث في حالة العدم لا مط وحينئذ جاز ان تكون العلة الغائية في حالة الوجود شيئا
اخر غير الحدوث وهو استمرار الوجود ولا استبعاد في تعدد الحالة في حالتي العدم والوجود
والاولى ادعاء الضرورة على كون الامكان علة وان كان قد يحصل فيه شك فبسبب تصور
الاطراف **قال** الرابع الموجود الخ **اقول** تقسيم الموجود الى العلة اعني المؤثر والى المعلول
اعني الاثر ايضا من الامور العامة فلهذا ذكرها هنا ولما ذكر ان المحدث مفتقر الى المؤثر
اراد فيه بذكره وقسمه الى المختار والموجب وتقريره ان نقول الموجود اما ان يكون مؤثرا في
غيره اي مفيدا للوجود غيره او اثر الغيره اي مستفيدا للوجود من غيره فان كان الاول
فاما ان يكون مع امكان اي لا يؤثر ولا يفيد الوجود به او مع امتناع ان لا يؤثر ولا يفيد
الوجود فالاول هو الفاعل المختار والثاني هو العلة الموجبة كالنار للاحراق وان كان
الثاني من القسمة الاولى فهو المعلول وقد اصطلح المتكلمون على تسميته موجدا والاثر
موجودا والحكماء على تسميتها علة ومعلولا **قال** ولا يمكن ان تكون العلة **اقول** العلة
اما ان تكون نفس المعلول او جزئه او خارجة عنه والاول باطل لان العلة متقدمة على
المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه فبقي ان يكون اما جزءا او خارجا عنه فان كانت جزئه

بكون مؤثرا في غيره اما
الرابع الموجود اما ان
مع امكان ان لا يؤثر
امتناع ان لا يؤثر وهو
هو الفاعل المختار او مع
العلة الموجبة واما ان
يكون اثرا لغيره وهو المعلول
منه رح

[illegible]

فاما ان يكون وجود المعلول معها بالقوة او بالفعل فان كان الاول فهو العلة المادية كقطع الخشب للسرير
وان كان الثاني فهو العلة الصورية كالشكل للسرير وان كانت خارجة عنه فاما ان يكون منها وجوده
او لاجلها وجوده فان كان الاول فهو العلة الفاعلية كالنجار للسرير وان كان الثاني فهو العلة
الغائية كالجلوس مثلا اذا تقرر هذا فهنا فوائد الاولى العلة قد تكون تامة وقد تكون
ناقصة والتامة جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول والناقصة بعضه ويدخل في التامة
حصول الشرائط وارتفاع الموانع وهما راجعان الى متمم العلة الفاعلية او المادية الثانية
انه ظهر مما قلناه ان كل واحدة من العلل الاربعة على حدتها ناقصة لانها بعض ما يتوقف
عليه وجود المعلول الثالثة ان العلة الغائية علة بماهيتها للمعلول لانها علة لعلية
الفاعلية من حيث انها حاصلة للفاعل على الفعل فتكون بهذا الاعتبار متقدمة ومعلولة
في وجودها للمعلول لانها تحصل بعد حصوله فتكون بهذا الاعتبار متاخرة باعتبارين
الرابعة ان كل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع وهو ظاهر لان امكانه يستلزم الفاعل
والغاية وتركيبه يستلزم المادة وهي اجزاؤه ولا بد له من هيئة اجتماعية وتلك صورته
قال والعلة الخ **اقول** العلة اما ان تكون مقتضية لمعلول لذاتها او لا فالاول هي
العلة بالذات كالسقمونيا اعني المحمودة لازالة التسخين لذاتها والثاني وهو العلة
بالعرض كالسقمونيا ايضا في حصول التبريد فهو حاصل بالعرض **قال** ولا يمكن الخ
اقول المعلول على قسمين شخصي ونوعي فالشخصي لا يجوز ان يجتمع عليه علتان تامتان
لان العلة التامة هي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء وسيجيء بان وجود المعلول
عند وجود علته التامة والشيء اذا وجب وجوده كان من تلك الحيثية مستغنيا
عن العلة فاذا عرفت هذا فنقول لو اجتمع على المعلول الشخصي علتان تامتان لزم استغناؤه
عنهما حال الحاجة اليهما واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ذلك المعلول
بالنظر الى كل واحد منهما يكون واجبا بها فيكون مستغنيا عن الاخرى فلو فرض للاخرى
فيه تاثير كان ايضا واجبا بها مستغنيا عن الاولى فيلزم استغناؤه عنهما حال الحاجة
اليهما فتكون مستغنيا مفتقرا هف **قال** ويمكن الخ **اقول** المعلول النوعي يجوز ان

يجتمع عليه علل كثيرة بمعنى ان بعض افراده يكون واقعاً بعلة والبعض الاخر واقعاً بعلة اخرى وهكذا كالحرارة النوعية فان بعض افرادها كحرارة النار واقعة بالنار والبعض الاخر كحرارة الادوية والعدو وامثال ذلك كل واحد واقع بعلة غير علة اخرى اما اذا نظر كل فرد من افراده على حدة فانه يمتنع ان يجتمع له مع علته علة اخرى لما قلنا من لزوم الاستغناء حالة الاحتياج **قال** ولا يمكن الخ **اقول** يريد ان يبين ان المعلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز ان له علة مركبة وتقريره انه لو جاز ذلك لكان لا يخ اما ان يكون لكل واحد واحد من اجزاء تلك العلة على حدة تاثير في ذلك المعلول وفي شيء من ابعاضه اولا في ذلك المعلول ولا في شيء من ابعاضه و الاول باطل والا لزم ان يجتمع على المعلول الواحد الشخصي علل كثيرة وقد تقدم بطلانه وكذا الثاني لانه مستلزم بوجود الابعاض لذلك المعلول فيكون مركباً وقد فرض واجبا من جميع الجهات هذا خلف واما الثالث فهو ان لا يكون لشيء من تلك الاجزاء تاثير في المعلول ولا في ابعاضه فاما ان يحصل عند اجتماع تلك الاجزاء امر باعتباره يحصل ذلك المعلول اولا فان كان الثاني لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك العلة المركبة لان كل واحد واحد من اجزائه ليس له تاثير في ذلك المعلول ولا في شيء من ابعاضه والفرض انه لم يحصل عند الاجتماع امر يقتضي ذلك المعلول فلاجرم لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك الماهية المركبة وقد فرض معلولا وهذا خلف وان كان الاول يكون ذلك الحاصل بالحقيقة هو العلة في ذلك المعلول لان بوجوده وجد وبعدمه انتفى وليس مرادنا بالعلة الا ذلك وح ننقل الكلام اليه ونقول اما ان يكون بسيطا او مركباً فان كان بسيطا فاما ان يكون مستغنيا عن تلك الاجزاء اولا فان كان الثاني لم يكن التركيب المفروض اولا حاصلا في العلة بل اما في قابل العلة ان كان ذلك البسيط ليس حاصلا من الاجزاء او في فاعل العلة ان كان حاصلا من الاجزاء والفرض ان التركيب مفروض في العلة هف ثم انا ننقل الكلام الى كيفية حصول ذلك البسيط من تلك الاجزاء ونقول اما ان يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تاثير في ذلك البسيط او في شيء من ابعاضه اولا فيه ولا في شيء من ابعاضه الى اخر الكلام حتى يلزم التسلسل وان كان الاول اي يكون مستغنيا عن تلك الاجزاء لم يكن لتلك الاجزاء تاثير في المعلول ولا في العلة

وفي العلول
[illegible]

البسيط

البسيطة فلا يكون لها مدخل في التاثير البتة وان كان مركبا نقلنا الكلام في كيفية تاثيره في ذلك المعلول البسيط ونقول فيه كما قلناه في الاول الى آخر الكلام والحاصل انه لو امكن ان يكون المعلول البسيط من كل وجه عن علة مركبة للزم اما اجتماع علل كثيرة على معلول شخصي او تركيب ما فرض بساطته او فرض ما ليس بموثر موثرا او خلاف الفرض او التسلسل والاقسام كلها باطلة فتاثير العلة المركبة في المعلول البسيط باطل وهو المط قال ولا يمكن تاخر الخ اقول قد عرفت ان العلة التامة ما هي وحينئذ نقول يمتنع تخلف معلولها عنها والا لزم الترجيح بلا مرجح او فرض ما ليس بعلة تامة علة تامة وكان الامرين مح بيان الملزوم ان نقول لو لم يوجد المعلول عند وجود علته التامة لكان وجوده حين يوجد دون ما قبله من الاوقات وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة اليه اما ان يكون متوقفا على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ومن الاول انه لا يكون ما فرض علة تامة هف قال وعلة العدم عدم العلة الخ اقول لما كان الممكن لا يقتضي لذاته شيئا من الوجود والعدم لتساويهما بالنسبة اليه افتقر في اتصافه باحدهما الى مرجح خارجي وذلك ضروري ولما بين علة الوجود شرع في تبيين علة العدم فقال علة العدم عدم العلة اي في العقل مثلا اذا قيل لم كان المعلول الفلاني معدوما اجيب بقولنا لعدم علته ولا شك ان ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته ضروري واما ان ذلك الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة بالذات او بامر آخر ملازم له فنقول استدل المصنف رحمه الله تعالى على كون عدم العلة علة لعدم المعلول في بعض تصانيفه بان عدم المعلول حينئذ لا يجوز ان يستند الى اثر والا لكان ممتنعا ولا الى وجود شيء غير عدم علته لانه عند وجود علته يجب وجوده فتاثير ذلك الشيء في العدم ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجودا بالنظر الى علة وجوده معدوما بالنظر الى علة عدمه هف ولا ترجيح لاحديهما لانا فرضناهما تامتين وان كان عند اختلال بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الشرط او الجزء لا غير ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرائطها لان ما عدا العلة واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة

حاشية: ولا يمكن تاخر المعلول عن علته التامة وتخلفه عنها بان يوجد العلة ولا يوجد المعلول ... كان وجوده في وقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي الاوقات ... مرجح ... فرض ... علة تامة ... (منه)

حاشية: الكلام في عدم امكان تاخر المعلول عن علته التامة

حاشية: مع تساوي الاوقات

حاشية: وعلة العدم عدم العلة متن

فالممكن محتاج الى العلة فان حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت لذلك بعدمها والمحقق الطوسي قال في قواعده عدم العلة كالعلة لعدمه لانها بعدمها ليست حقيقية لانها عدم العلة فكيف تكون علة حقيقية واعلم ان العلية والمعلولية من الصفات الاعتبارية لاستحالة وجودها في الخارج والا لزم التسلسل وحينئذ امكن الحاقها بالوجود او بالعدم الذي للوجود كاعدام الملكات لان لها حظا من الوجود ولهذا افتقرت الى المحل كافتقار الوجود الى المحل وحيث كانت تلك الاعدام متمايزة بتمايز ملكاتها جاز ان يكون بعضها علة لبعضها معلولا كما قلناه في كون عدم العلة علة لعدم المعلول وكذا عدم الشرط لعدم المشروط وامثال ذلك **قال** ولا يمكن استناد الخ **اقول** لما توقف دليل اثبات الصانع على ابطال الدور والتسلسل قدم البحث في ابطالهما والدور هو توقف كل واحد من الشيئين على صاحبه فيما هو متوقف عليه فيه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف آ على ب و ب على الف او بمراتب كما يتوقف آ على ب و ب على ج و ج على د و د على الف وسمي الاول دورا مصرحا والثاني دورا مضمرا وهو مع تقسيميه والا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال وذلك لانه اذا توقف آ على ب مثلا كان آ متوقفا على ب وعلى جميع ما يتوقف عليه ب اي على ج و د او بواسطة او بلا واسطة ومن جملة ما يتوقف عليه ب الالف نفسه فيكون الالف موقوفا على نفسه والموقوف عليه من حيث انه موقوف عليه متقدم فيكون الالف متقدما والموقوف من حيث انه موقوف يكون متاخرا فيكون الالف متاخرا فيلزم ان يكون متقدما متاخرا معا والمتقدم من حيث انه متقدم يكون موجودا قبل التاخر فيكون المتاخر معدوما فيكون موجودا معدوما معا وهو محال وهو لازم من الدور فيكون محالا وهو المطلوب **قال** ولا يمكن تسلسل الخ **اقول** التسلسل هو عبارة عن وجود ما لا نهاية له من الاعداد واتفق الحكماء والمتكلمون على انه باطل في الجملة الا ان المتكلمين عندهم ان كل عدد فرض غير متناه واما الحكماء فشرطوا البطلانه حصول امرين الاول ان يكون احاده موجودة معا الثاني الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب الوضعي كما في الاجسام والمقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات وكلما لا يجتمع فيه هذان

ولا يمكن استناد الخ وهو ... من الشيئين الى الاخر ... الدور لان العلة متقدمة ... على المعلول ولو كان المعلول علة ... كل من الشيئين علة لصاحبه ... او للعلة بعينها لزم ... تقدم الشيء على نفسه ... بمرتبة واحدة او بمراتب ... مثل ... من

مصرحا او مضمرا

بناء على ... ابطال ... التسلسل

... التسلسل ... العلل والمعلولات ... من تلك الاعداد ... متناهية ... والموقوف عليه ... الامران

الامران لم يحكموا ببطلان وجوزوا عدم تناهيه وان حصل فيه احدهما دون الاخر ولذلك جوزوا في
الحركات الفلكية عدم التناهي وان كانت ذات اجزاء مترتبة لعدم اجتماع اجزائها في الوجود و
كذا النفوس جوزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب لكلام معينيه فيها لعدم كون بعضها علة لبعض
وعدم تحيزها فليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي وان كانت اجزاؤها مجتمعة في الوجود اذا
تقرر هذا فاعلم ان المصنف يستدل على بطلان التسلسل الذي اجتمع فيه هذان الشرطان
ولهذا قال ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ولم يتعرض لغيره لان مقصوده ابطال
التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود وتقريره ما ذكره انه لا يمكن تسلسل العلل
والمعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا
لافتقاره الى كل واحد منها وهي ممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع وكل ممكن لا بد له
من مؤثر فالمجموع لا بد له من مؤثر والمؤثر فيه اما نفسه او جزؤه او الخارج عنه لا جائز ان يكون
المؤثر فيه نفسه لان المؤثر متقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا قبل نفسه
وهو مح ولا جائز ان يكون المؤثر فيه جزؤه لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد واحد من اجزائه
ومن جملة تلك الاجزاء ذلك الجزء فيكون مؤثرا في نفسه وهو مح لما قلنا بل يكون مؤثرا في
علله المتقدمة عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن المؤثر فيه نفسه
ولا جزؤه تعين ان يكون المؤثر فيه هو الخارج والخارج عن مجموع العلل والمعلولات
يكون واجبا فيكون الواجب موجودا فتنقطع السلسلة وهو المطلوب وهنا نظر لانا اذا
فرضنا المؤثر خارجا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون خارجا عن مجموع السلسلة لا
عن مجموع الممكنات فمن الجائز ان يكون هناك ممكن خارج عن السلسلة المذكورة وتكون
هي العلة لجملتها وتكون علته الواجب او ممكنا اخر غير الواجب يلزم سلاسل غير متناهية
وعلى كل التقديرين لا يلزم انقطاع السلسلة فالاولى ان يقال لا جائز ان يكون المؤثر في
مجموع السلسلة خارجا لانه اذا كانت علة السلسلة وجب ان يكون علة لكل واحد
واحد منها لانه لو وقع كل واحد من السلسلة بغيره لوقعت السلسلة من غير حاجة
اليه هف واذا كان علة لكل واحد منها لزم توارد علتين على ذلك الواحد احدهما

ذلك الخارج والاخرى علة التي توجد في السلسلة وذلك محال لما تقدم فلا يكون المؤثر في السلسلة خارجا وحينئذ نقول لو امكن تسلسل علل ومعلولات لزم اما تاثير الشيء في نفسه او في علله او اجتماع علتين على معلول واحد والكل محال لازم من التسلسل فيكون محالا وهو المطلوب

قال ويمكن استناد الخ **اقول** ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الآلات والقوابل لا يصدر عنه اكثر من واحد وخالف في ذلك اكثر المتكلمين واختاره المصنف واحتج الحكماء بان الواحد حقا من جميع الوجوه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم اما التركيب في ذلك الواحد او التسلسل واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا كالف وب كان مفهوم صدور الف غير مفهوم صدور ب بدليل انا نعقل احدهما ونذهل عن الآخر وكل امرين هذا شانهما فهما متغايران وح حينئذ نقول اذا تغاير الصدوران فاما ان يكونا داخلين فيما هيته او خارجين عن ماهيته او يكون احدهما داخلا والآخر خارجا فان كان الاول لزم التركيب في ذلك الواحد البسيط وكذا ان كان احدهما داخلا والآخر خارجا وان كانا خارجين نقلنا الكلام اليهما وقلنا ان صدور احد هذين الصدورين مغاير لصدور الآخر فاما ان يكونا داخلين او احدهما داخلا والآخر خارجا وذلك ملزوم التركيب فيكونان خارجين فنقول كما قلنا في الاول وهكذا وهكذا ويلزم التسلسل فقد بانت الملازمة واما بطلان اللازم فظاهر لان اجتماع البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون محالا والتسلسل محال ايضا كما تقدم وهما لازمان من جواز صدور اكثر من واحد من العلة البسيطة فيكون محالا وهو المطلوب والجواب من وجهين الاول من حيث النقض وهو انا نمنع القسمة وحصرها بان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج فيقال فيهما اما ان يكونا داخلين او خارجين الى آخر الكلام اما اذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج فانا نختار حينئذ انهما خارجان ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العلة ثم ان المصنف استدل على ان الصدور امر اعتباري لا وجود له في الخارج بانه لو كان موجودا في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لا يجوز ان يكون واجبا

الا لزم التسلسل متى تحقق له في الخارج و لان الصدور امر اعتباري ولا لزم التسلسل ان دخل لزم التركيب الفلاسفة بان الصدورين على علة بسيطة واحدة ويمكن استناد معلولين

الحكماء وامكان استناد المعلولين الى علة البسيط

لاستحالة

لاستحالة تعدد الواجب واستحالة كونه عرضا فيكون ممكنا فيكون له صدور وننقل الكلام الى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل الثاني من حيث المعارضة وهي هنا نقض اجمالي وذلك من وجهين الاول انه يلزم ان لا يصدر عن ذلك البسيط شيء اصلا وذلك لانكم تسلمون صدور امر واحد عن تلك العلة البسيطة وح نقول ذلك الواحد له صدور فيكون مغايرا للعلة ولذلك الواحد لكونه نسبة اليهما فاما ان يكون داخلا في العلة او خارجا فمن الاول يلزم التركيب ومن الثاني يلزم التسلسل الثاني انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يسلب من الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف الا بشيء واحد اما الاول فلان سلب ا عن ج مغاير لسلب ب عنه لانا نعقل احد السلبين ونغفل عن الآخر فاما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخلا والآخر خارجا واما الثاني فلان اتصاف الف به ب غير اتصافه بج وهما ايضا امتنعا لما قلنا فاما ان يكونا داخلين او خارجين الى آخر الكلام ويلزم ما قلتم **قال** وكذا يمكن الخ

اقول اختلفوا في البسيط من كل وجه هل يمكن ان يكون قابلا وفاعلا بمعنى انه يفعل في نفسه شيئا ام لا فمنع منه الحكماء وجوزه المصنف وجماعة من محققي الحكماء ان ذلك البسيط الفاعل من حيث ان الفعل صادر عنه يكون واجبا لوجوب وقوع المعلول عند علته التامة ومن حيث ان الفعل مقبول له يكون ممكنا والشيء الواحد من جميع الوجوه نسبته الى الشيء الواحد نسبتي امكان ووجوب لاستحالة اجتماع الامكان والوجوب في الشيء الواحد فوجب ان يكون النسبتان الامرين مختلفين فيكون ذلك الواحد مركبا والفرض انه بسيط هف اجاب المصنف بان هذا خطاء فانه يمكن اختلاف النسبة عند اختلاف الحيثيات فان الامكان انما هو الفاعل من حيث انه قابل والوجوب له من حيث انه فاعل ومن حيث هو هو واحد فالحاصل ان تكثر الحيثيات لا يقتضي تكثر الاجزاء

قال الخامس الموجود الخ **اقول** تقسيم الموجود الى الجزئي والكلي ايضا من الامور العامة و تقرير تقسيمه ان نقول كل موجود فاما ان يكون نفس تصوره من حيث انه متصور مانعا من وقوع الشركة اي من اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها او لا يكون مانعا بل يقع فيه الشركة او يحمل على كثيرين فان كان الاول فهو الجزئي كزيد المشار اليه لانه من حيث تعلق الاشارة

به في قولنا هذا زيد يمتنع حمله على غيره من الاشخاص وان كان الثاني فهو الكلي والكثيرون المشتركون
فيه افراده كالانسان صادق على زيد وعمرو وبكر وغيرها من افرادها التي يمكن حمله عليها
قال ثم افراده الخ اقول هذا تقسيم الكلي بالنظر الى وجود افراده في الخارج وعدم وجودها
فيه وتقريرها ان نقول افراد الكلي اما ان لا يكون لها وجود في الخارج بل في الذهن لا غير فاما
ان لا يصح وجودها في الخارج البتة فذلك كشريك البارئ تعالى او يصح وجودها فذلك كجبل
من ياقوت او بحر من زيبق فانه ليس في الخارج شيء من افراد هذا الكلي او يكون لها وجود في
الخارج فاما ان يكون ذلك الموجود في الخارج واحدا او كثيرا فان كان واحدا فاما مع امتناع غيره
فكالواجب تعالى او مع امكانه فكالشمس وان كان كثيرا فاما ان يكون متناهيا في العدد
فكالكواكب السيارة فانه منحصر في الكواكب السبعة المذكورة وهي عدد متناه او يكون غير
متناه فذلك كالنفس الناطقة عند من يقول بحدوث النفس وابدية العالم قال والكلي
اما نوع الخ اقول هذا تقسيم اخر للكلي بالنظر الى نسبته الى حقيقة افراده وتقريره ان نقول
الكلي لا بد له من افراد والافراد لا بد لها من حقيقة فاما ان يكون ذلك الكلي نفس
حقيقة افراده او جزءها او خارجا عنها فان كان الاول اي يكون نفسها فهو النوع كالانسان
فانه نفس ماهية زيد وعمرو وبكر وامثالها وهي انما يزيد عليه بالعوارض المشخصة
من الاين والوضع والكيف وامثالها ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة
في جواب ما هو وان كان الثاني فاما ان يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها
او لا فان كان الاول فهو الجنس كالحيوان فانه جزء من الانسان والفرس وغيرهما وهو
كان الجزء المشترك بينهما وغيرهما اذ لا مشترك بينهما الا وهو اما نفس الحيوان او
داخل فيه ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان
الثاني اي لا يكون تمام المشترك بل بعضه المميز لتلك الحقيقة في الجملة فهو الفصل كالناطق
بالنسبة الى الانسان والصاهل بالنسبة الى الفرس فان كل واحد من الناطق والصاهل مميز
لما هو منه عن غيره ويرسم بانه الكلي المقول على شيء في جواب اي شيء هو في جوهره وان كان خارجا فهو
فاما ان يكون مختصا بتلك الحقيقة بحيث لا يوجد في غيرها وذلك هو الخاصة كالضاحك

فانه خاصة

فانه خارج عن حقيقة الانسان وهو مختص بها ويرسم بانها الكلي المقول على حقيقة واحدة قولا عرضيا وان لم يكن مختصا بها بل يوجد فيها او في غيرها وذلك هو العرض العام كالماشي فانه مشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقتها وليس مختصا بواحد من الحيوانات ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق قولا عرضيا فالكلي اذا خمسة اقسام نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام في قوله الخ او جنس ان كان جزءها المشترك نظرا لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس فانه جزء الماهية وهو مشترك بينها وبين غيرها وليس جنسا بل فصلا اما اذا قيدناه بالتمام كما ذكرناه يندفع الايراد وبقي للثلاثة الاول اي الثلاثة الاول اعني النوع والجنس والفصل يقال لها الذاتي اما النوع فلانه نفس الذات واما الاخيران فانهما منسوبان الى الذات بكونهما جزئين لها والمنسوب الى الذات ذاتي والاخيران اعني الخاصة والعرض العام يقال لهما العرضي لخروجهما عن الذات وعروضهما لها هذا على مصطلح الشيخ في الشفاء واما على ما نقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس الذات والشيء لا ينسب الى نفسه نفي الاول القسمة الى الذاتي وغيره ثنائية فان الكلي اما ذاتي او عرضي او ليس لاحدهما قال الفصل الخامس في اثبات الواجب لوجود تعالى وصفاته الخ اقول لما فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات لاثبات الواجب تعالى شرع في بيان اثبات الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الفن واستدل المصنف على اثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب وهو ان ينظر في الوجود نفسه حتى يشهد بوجود واجب وهي طريقة شريفة اشير اليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيئ شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان العالم محدث وكل محدث مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر وهي طريقة الخليل والبها اشار في الكتاب بقوله سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فالاول برهان لمي والثاني اني وتقرير الاول ان نقول ههنا موجود بالضرورة فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر لما تقدم من احتياج الممكن الى المؤثر ضرورة وان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان واجبا او منتهيا اليه ثبت المطلوب والا كان ممكنا اخر وننقل الكلام اليه

الفصل الخامس في اثبات الواجب تعالى وصفاته الخ

العرض العام وهو الكلي الخارج المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق

ان كان جزءها المشترك

تعالى وصفاته الخ

الكلام في اثبات الواجب وصفاته

وهكذا حتى يلزم اما الانتهاء الى الواجب والتسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فيلزم الانتهاء الى الواجب وهو المط وفي قول المصنف فانكان واجبا ثبت المطلوب والا لزوم ففي التسلسل نظر لجواز ان يكون المؤثر فيه ممكنا والمؤثر في ذلك الممكن واجبا وحينئذ لا يلزم التسلسل فالاولى ان يقال فانكان واجبا او منتهيا اليه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل وههنا برهان بديع غير متوقف على ابطال الدور والتسلسل سمعناه من شيخنا دام شرفه وهو من مخترعات العلامة سلطان المحققين ووارث الانبياء والمرسلين نصير الملة والدين على بن محمد القاشي قدس الله سره بحضرة القدس سره وبيانه متوقف على تقرير مقدمتين احديهما تصورية والاخرى تصديقية اما التصورية فهي ان مرادنا بالموجب التام ما يكون كافيا في وجود اثره واما التصديقية فهو انه لا شئ من الممكن بموجب تام لشئ من الاشياء وبيانه ان ايجاد الممكن لغيره متوقف على وجوده ووجوده من غيره فايجاده لغيره من غيره لغيره اذا تقرر هذا فنقول ههنا موجود بالضرورة فيفتقر الى موجب تام يوجده وليس ذلك ممكنا لما قلنا في المقدمة التصديقية فيكون واجبا فيكون الواجب موجودا وهو المط وعلى هذا البرهان نقضان اجماليان اما الاول فهو ان يق لو كان هذا البرهان حقا لزم قدم الحادث اليومي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحادث اليومي ممكن مفتقر الى موجب تام يؤثر فيه ويوجده وليس ذلك ممكنا كما قلتموه فيكون واجبا وهو المدعى وقدم العلة يستلزم قدم المعلول فيكون الحادث اليومي قديما وهو باطل والجواب انا لا نم انه يلزم من قدم الواجب قدم الحادث اليومي وانما يلزم ان لو كان موجبا اما اذا كان مختارا فلا والمؤثر هنا مختار كما سيجيئ في موضعه فلا يلزم قدم الحادث اليومي واما الثاني فتقريره ان نقول لو صح دليلكم لزم ان لا يكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه بيان ذلك ان الاثر ممكن فيفتقر الى مؤثر وذلك المؤثر ليس ممكنا كما قلتموه في ان العبد فاعل والجواب بالتزامه فان المراد بالمؤثر في قولنا لا شئ من الممكن بموجب لغيره هو التام كما اشرنا اليه لا انه ليس بمؤثر مط وح جاز ان يكون مؤثرا ناقصا ولا يلزم ان لا يكون العبد فاعلا لفعله ولا مباشرا قريبا بالنسبة اذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام لتوقف فعله على وجوده وعلى الالات الواجب نعم فاعلا للكل وهو يناقض مذهبكم ٣ في ان

القدرة

فهو ان المراد بالمؤثر في قولنا لا شئ ... [illegible]

القدرة وغير ذلك والقائل بكون العبد موجدا لمريد كونه تاما اى كافيا باستقلال الوجود
اثره بل لابد انه مباشر قريب وان لم يكن تاما **قال** ووجوده الخ **اقول** اختلف
الناس في وجود الواجب تعالى هل هو نفس حقيقته في الخارج ام زايد عليها فذهبت الاشاعرة
الى الزيادة والحكماء والمحققون من المتكلمين الى انه نفسها واختاره المصنف واستدل عليه
بوجهين الاول انه لو لم يكن نفسها لكان زايدا عليها صفة لها لانها يقال ماهية موجودة
والصفة مفتقرة الى الموصوف خارجا وذهنا اما خارجا فظاهر واما ذهنا فلانه لا يمكن تعقلها
الا معه فتكون مفتقرة اليه في التعقل وكل مفتقر الى غيره ممكن فالصفة ممكنة فيكون الوجود
الواجب تعالى ممكنا فيلزم امكان الواجب هف واما بطلان اللازم فظاهر الثاني انه لو لم
يكن وجوده نفس ماهيته لزم اما افتقاره الى غيره او تطرق العدم اليه او تاثير المعدوم في
الوجود او وجود الماهية مرات متعددة او الدور او التسلسل واللوازم باسرها باطلة لازمة
من كون وجوده زايدا على حقيقته فيكون باطلا فيكون نفسها وهو المط بيان الملازمة انه
لو كان وجوده زايدا على حقيقته لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والموصوف
غيرها والمفتقر الى غيره ممكن فتكون الصفة ممكنة وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالصفة التي
هي الوجود هنا مفتقرة الى المؤثر فالمؤثر هنا اما ماهية الواجب وغيره فان كان الثاني لزم
افتقار الواجب الى غيره وهو مح وهو اللازم الاول وان كان الاول فاما ان تؤثر الماهية فيه وهي موجودة
او وهي معدومة فان كان الثاني لزم تطرق العدم الى ماهية الواجب تعالى وهو محال وهو
اللازم الثاني ولزم ايضا تاثير المعدوم في الوجود وهو غير معقول وهو اللازم الثالث
وان كان الاول اى تؤثر فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة بهذا الوجود او بغيره فان
كان الاول لزم وجود الماهية مرتين وهو تحصيل الحاصل وهو اللازم الرابع لزم ايضا
توقف الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه وهو دور محال وذلك هو اللازم الخامس و
ان كان الثاني اى تكون موجودة بغير هذا الوجود فننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا
في الوجود الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلا وهو محال فقد
بان انه لو كان موجوده زايدا على حقيقته لزم احد هذه اللوازم الستة او اثنان منها وكل

واحد منهما ثم على هذه فلزومهما كذلك وهو المطلوب احتج القائلون بالزيادة على حقيقته تعالى بان ماهيته غير معلومة ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده لان المعلوم مغاير لما هو غير معلوم اما ان ماهيته غير معلومة فلما يأتي واما ان وجوده معلوم فلان وجوده هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها لعدم كونه نفسها او جزءها لاستحالة التفاوت في الماهية واجزائها والوجود المدعى كونه عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص به القائم بذاته الذي يستحيل حمله على غيره ولا يلزم من مغايرة الوجود العام لحقيقته مغايرة الوجود الخاص الذي هو معروض له والحاصل ان للواجب تعالى وجودين كما اشرنا اليه في اول هذا الشرح احدهما شامل له ولغيره من الموجودات وذلك هو المعلوم والثاني مختص به وذلك غير معلوم **قال** وهو ازلي الخ **اقول** الازلي هو الذي لا اول لوجوده والابدي لا اخر لوجوده اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن الباري تعالى ازليا ابديا لتطرق العدم اليه اما قبل وجوده على تقدير نفي الازلية او بعد وجوده على تقدير نفي الابدية وكلما تطرق العدم اليه يكون ممكنا فلو لم يكن الباري تعالى ازليا ابديا لكان ممكنا لكن ثبت انه واجب الوجود هف **قال** البحث الثاني في انه تعالى قادر الخ **اقول** لما فرغ من اثبات الذات شرع في اثبات الصفات وشرع في اثبات صفات الثبوتية لكونها وجودات والسلبية اعداما والوجود اشرف من العدم والاشرف مقدم على غيره وليس مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتة في الخارج بل المراد بها ما تقابل السلبية اعم من ان تكون ثابتة في الخارج او في الذهن وابتداء بالقدرة لتوقف اصل الايجاد عليها واما العلم فيتوقف بعد ايجاد الفعل على احكامه ولذلك ذكر العلم بعد القدرة وقد عرفت من قبل تعريف القادر المختار والفاعل الموجب ونقول في بسطه هنا ان الفاعل اذا صدر عنه الفعل فاما مع جواز ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه ولداع الى الطرفين او مع امتناع ان لا يصدر عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داعي له الى الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالانسان في حركاته المنسوبة اليه من قيامه وقعوده وامثالهما والثاني هو الموجب كالنار في احراقها والشمس في اشراقها والفرق بين المختار والموجب من وجوه الاول ان المختار يمكنه الفعل والترك

وان كان موجبا لزم قدم العالم لان المعلول لا يتخلف عن علته التامة والتالي باطل فالمقدم مثله لانه لو كان موجبا لزم قدم العالم والتالي باطل فثبت انه تعالى قادر مختار

بقوله ثم قدم العالم لانه لا يتخلف عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول وانه كان حادثا ثابتا فقلنا انه يكون

اعتراض العلم هو حصول المعلومات للنفس وهو غير جوهر من هو المطلوب والجواب ان وجود المعلوم هو الوجود المشترك

بارزنيمة

بالنسبة الى فعله والموجب لا يمكنه الترك بالنسبة الى فعله الثاني ان المختار يجوز تاخر فعله عنه
والموجب يمتنع تاخر فعله عنه الثالث وجوب كون المختار عالما بفعله بخلاف الموجب واعلم انه
قد اشتهر بين القوم اعني المتكلمين ان الفلاسفة قايلون بالايجاب لله تعالى بالمعنى المذكور والمحققون
ينفون هذا النقل عنهم ويقولون بانهم يقولون باختياره تعالى وقد حقق المحقق الطوسي قدس سره
نفسه موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه وقال ان الحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة
مختار سواء قارنه فعله في زمانه او تاخر عنه وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في
الداعي وذلك لان الحكماء يجوزون ان تعلق الداعي بالموجود ومع انضمامه الى القدرة يجب وقوع
الفعل وحيث القدرة والداعي ازليان فانه فعل ازلي فمن ثم قال بقدم العالم والمتكلمون
يقولون ان هذا الحكم ضروري اذ الداعي الى الموجود لزم تحصيل الحاصل وهو محال اذا تقرر
هذا فنقول استدل المصنف على كونه تعالى مختارا بما تقريره انه لو لم يكن الباري تعالى
مختارا لكان موجبا وكل ما كان موجبا كان العالم قديما لكن قد ثبت ان العالم ليس بقديم
فلا يكون الباري تعالى موجبا فيكون مختارا وهو المطلوب اما الصغرى اعني الشرطية الاولى
فلعدم الواسطة بين المختار والموجب لما عرفت واما الكبرى اعني الشرطية الثانية اعني
كل ما كان موجبا كان العالم قديما فلانه اما ان يكون موجبا لذاته اي من غير توقف على شرط
او لا لذاته بل يتوقف على شرط فان كان الاول لزم قدم اثره ويستحيل تاخره عنه لما عرفت
من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فيستحيل تاخر العالم وحيث قد ثبت قدم
الباري تعالى لزم كون العالم قديما وان كان الثاني فاما ان يكون ذلك الشرط قديما او حادثا
فان كان قديما لزم القدم ايضا لان عند وجود العلة وشرطها يجب وجود المعلول
وحيث هما قديمان فالمعلول قديم وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه وقلنا حيث انه مستند الى
فاما ان يكون تاثيره فيه لذاته او بشرط قديم فيلزم قدم العالم ايضا او بشرط حادث وننقل
الكلام اليه وهلم جرا ويلزم التسلسل **قال** احتجوا الخ **اقول** لما ذكر الدليل على نفي كونه
تعالى موجبا اشار الى حجة القائلين بالايجاب وهم الفلاسفة على ما هو المشهور والجواب
عنها وتقرير حجتهم انه كلما كان العالم قديما كان المؤثر فيه وهو الله تعالى موجبا لكن

وان كان موجبا قلنا الشرط

القدم حق فالتالى مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة كون القديم اثر المختار لما قررتموه من ان
الداعى لا يتوجه الا الى المعدوم فيكون المؤثر فيه موجبا وهو المطلوب اذ لا واسطة بينهما واما حقية
المقدم فلان كل ما يتوقف عليه التاثير فى وجود العالم اما ان يكون قديما او حادثا فان كان
قديما لزم قدم العالم لان عند وجود العلة التامة يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه صح
فلنفرض عدمه فى تلك الوقت ووجوده فى وقت اخر فاختصاصه فى احد الوقتين بالوجود
وفى الاخر بالعدم اما ان يفتقر الى مرجح غير الاول ولا فان افتقر الى مرجح غير الاول لم يكن كلما
لابد منه فى التاثير حاصلا ازلا والفرض انه حاصل هف وان كان الثانى اى لا يفتقر
الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال اذ لو جوزنا ذلك لزم استغناء العالم عن
المؤثر لجواز ترجيح احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح ولانسد باب اثبات الارادة له تعالى
اذ مبنى دليلكم اثباتها على امتناع الترجيح بلا مرجح وان كان حادثا افتقر الى مؤثر وان كان قديما
لزم قدم الحادث والا لزم الترجيح بلا مرجح كما بيناه وان كان حادثا افتقر الى مؤثر فيلزم
التسلسل والجواب المنع من صدق المقدم اعنى كون العالم قديما وسند المنع ما تقدم
من الدلالة على حدوثه وقوله كلما يتوقف عليه التاثير فى وجود العالم ان كان قديما
لزم القدم قلنا ممنوع واليه اشار بقوله والملازمة الثانية ممنوعة لان ذلك انما
يتم فى حق الموجب اما فى حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجود القادر المختار وجود اثره معه
لجواز ان يخصص بوقت دون وقت لا لامر بخلاف العلة الموجبة التى لا يجوز تخلف اثره
عنها قوله يلزم استغناء العالم عن المؤثر الخ قلنا ممنوع فان ترجيح احد الطرفين المتساويين
على الاخر من غير مرجح محال وذلك يلزم من تجويزه انسداد باب اثبات الصانع اما ترجيح
الفاعل المختار احد طرفى فعله على الاخر لا لمرجح فلا نسلم انه محال وسنده الامثلة التى تورده
المشايخ وهى الجائع الذى يحضره رغيفان متساويان والعطشان الذى يحضره اناءان
متساويان والهارب الذى يحضره طريقان متساويان فانه يختار احدهما على الاخر مع انه لا
مخصص هناك لان المخصص هو العلم بمزية احدهما على الاخر والعلم منتف فالمخصص منتف
والمزية فى نفس الامر لا تصلح للمخصصية هذا تقرير ما ذكره المصنف من الجواب وهو

جواب

قال قدرته تعالى تعلقها بجميع المقدورات وفيه نظر لانه تعالى ليس بقادر على ذاته ولا على الممتنع

جواب المصريين من المعتزلة وفيه نظر لان الضرورة قاضية ببطلان الترجيح بلا مرجح مطلقا والامثلة
المذكورة لا تنفع هنا اذ عدم العلم بالمخصص لا ينفي المخصص مط مع انا نمنع عدم المخصص في تلك
المواضع اذ ميل الفاعل فيما ذكروه الى احدهما صادق للتخصيص وحينئذ نقول في الجواب عن اصل
الشبهة انا نختار افتقاره الى المخصص وهو العلم الازلي باشتمال الفعل على المصلحة التي لا تحصل
الا في ذلك الوقت وح لو يحصل العالم ازلا والا كانت شرايط المؤثر به ازلية مع انا نقول ان
دليلكم هذا معارض بالحادث اليومي وتقريره ان نقول الحادث اليومي موجود محدث فلا بد
له من مؤثر فكلما لا بد منه في وجوده اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم قدم الحادث
اليومي وهو مح وان كان حادثا لزم التسلسل فما هو جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا
عن العالم **قال تنبيه** قدرته تعالى الخ **اقول** لما بين انه تعالى كان قادرا
شرع في حكم قدرته فقال قدرته تعالى تتعلق بجميع المقدورات وهو مذهب الاشاعرة و
جماعة من المعتزلة والامامية وخالف كثير من الناس في ذلك فان الحكماء منعوا من
قدرته تعالى على اكثر من الواحد وحكموا بانه لا يصدر عنه بذاته الا شيء واحد وهو العقل
وقد تقدم حجتهم على ذلك والجواب عنها وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته
على اشياء سياتي ذكرهم وذكر حججهم والجواب عنها مفصلة والدليل على ما ذكره المصنف
من عموم قدرته هو ان نقول ان ثبت كونه قادرا على بعض المقدورات وجب ان يكون
قادرا على كل المقدورات لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم فالتالي مثله في الثبوت بيان
الشرطية هو ان المقتضي لاجله صح ان يكون ذلك البعض مقدورا هو الامكان لاستحالة
كون الواجب والممتنع مقدورا عليهما والامكان وصف مشترك بين ما عدا ذاته المقدسة
لما ياتي من دليل وحدة الواجب فيكون الكل مشتركا في صحة المقدورية فلو كان قادرا
على بعض دون بعض لكان المخصص اما ذات المقدور وهو باطل لما بينا ان المقتضي
للمقدورية مشتركة فتكون المقدورية مشتركة او ذات الواجب تعالى وهو باطل
ايضا لكونها مجردة متساوية النسبة الى الجميع فاذا انتفى المخصص بالنسبة الى المقدور وبالنسبة
الى ذاته تعالى وجب ان يكون قادرا على الكل والا لزم التخصيص من غير مخصص وهو مح

الكلام في ان المخصص فيه نظر اذ نسبة ذات الواجب الى جميع الاشياء نعم

قال وخالف النظام اقول لما اثبت عموم قدرته شرع في بيان المذاهب الباطلة فيهذا الباب وذكر جمها ونسيها فمنها مذهب النظام وهو ان الله تعالى لا يقدر على القبيح واستدل عليه بانه لو كان قادرا على القبيح لزم كونه جاهلا او محتاجا واللازم محال بقسميه فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو صح قدرته عليه لكان ممكنا بالنسبة اليه والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلك القبيح واقعا فاما ان يكون عالما بقبحه اولا فان كان الثاني يلزم كونه تعالى جاهلا وان كان الاول لزم احتياجه اليه اذ لو لم يكن محتاجا اليه لما صدر عنه لان الغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله اذا كان حكيما والباري تعالى حكيم فلو وقع منه لما كان ذلك الا لحاجة اليه فقد بانت الملازمة واما محالية اللازم من كونه تعالى عالما بكل المعلومات غنيا عن ما عداه والجواب لا يلزم من كون الشيء مقدورا ان يكون واقعا لجواز كون الشيء ممكنا لذاته غير واقع والجهل والحاجة المذكوران لازمان لوقوع القبيح لا لمقدوريته فان الواحد منا قادر على القبيح ولا يقع منه لعدم الداعي اليه نعم يمتنع وقوع القبيح منه تعالى لاستلزامه الجهل او الحاجة المستحيلان عليه قوله والامتناع من حيث الحكمة اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان صدور القبيح اذا كان ممتنعا منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادرا عليه اذ لا شيء من الممتنع بمقدور اجاب بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته وثانيهما بالنظر الى حكمته تعالى فبالاول هو ممكن وبهذا الاعتبار يكون مقدورا وبالثاني هو ممتنع فامتناعه حينئذ من حيث الحكمة لا من كونه ممتنعا في نفسه قال وخالف العباد الخ اقول من المذاهب الباطلة مذهب عباد بن سليمان الصيمري وهو انه لا يقدر تعالى على خلاف معلومه وتقرير حجته ان ما علم الله تعالى وقوعه وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه اذ لو لم يقع ما علم وقوعه او وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وانقلاب علمه تعالى جهلا محال فيكون خلاف ما علم وقوعه ممتنعا وخلاف ما علم عدمه واجبا فيصدق قياس هكذا خلاف معلومه واجب او ممتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عليه فلا شيء من خلاف معلومه بمقدور عليه اما الصغرى فلما قررناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح

وجوده

وخالف الكعبي بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد (شرح متن)

وجوده ويمتنع عدمه والواجب لا يمتنع عدمه فالممتنع لا يمتنع وجوده فلا قدرة عليهما والجواب من وجوه الاول انه يلزم من دليلكم هذا ان لا يكون له تعالى مقدور اصلا فضلا عن عجزه تعالى لان الشيء اما معلوم الوجود او معلوم العدم ونقيض الاول ممتنع فيكون هو واجبا ونقيض الثاني واجب فيكون هو ممتنعا والواجب والممتنع لا يقدر عليهما فلا قدرة حينئذ الثاني ان اوسط القياس غير متحد في المقدمتين فان الواجب والممتنع في الصغرى هما الحاصلان بالغير وهو تعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى لذاتيهما فان المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي واذا لم يتحد اوسط القياس لم يحصل الانتاج الثالث ان العلم تابع ولا شيء من التابع بموثر فاذا لم يكن العلم موثرا لم يتغير الشيء عن امكانه الذاتي الى الوجوب او الامتناع اما الصغرى فلانه مثال للمعلوم وحكاية عنه والمطابق له والاصل في المطابقة هو المعلوم فيكون العلم تابعا لوقوعه ووقوعه تابع للقدرة عليه واما الكبرى فلان التابع متاخر ولا شيء من الموثر بمتاخر فلو فرض موثرا لزم كونه متقدما متاخرا معا وهو محال وفي صغرى هذا الجواب نظر فانه انما يتم في العلم الانفعالي لا في غيره وعلم الله تعالى فعلي قال وخالف الكعبي الخ اقول من المذاهب الباطلة ذهب ابي القاسم الكعبي ويقال له البلخي ايضا وهو انه لا يقدر على مثل مقدور العبد واستدل على ذلك بان فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث لانه اما ان يقع لغرض اولا الثاني عبث والاول اما ان يقع موافقا للامور الشرعية اولا والاول طاعة والثاني سفه ففعل العبد لا يخلو عن احد هذه الثلاثة فلو قدر الله تعالى على مثله لوصف مثله بالطاعة والسفه والعبث والاول يستلزم ان يكون له تعالى امر وهو محال والاخيران قبيحان والقبيح مستحيل عليه تعالى فلا يقدر على مثل فعل العبد وهو المطلوب والجواب ان المثلين كما عرفت من قبل هما المتحدان في الحقيقة كحركة الحبل وحركة اليد فان حقيقة الحركة فيهما واحدة والفعلان متوافقان في الحقيقة فلا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض والطاعة والسفه والعبث اوصاف عارضة للفعل لا يوجب له مخالفة ذاتية واعترض المحقق العلامة نصير الدين القاشي قدس الله روحه على هذا الجواب بان لو كان مراد المستدل

انه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه بدونها لا ينهض الجواب المذكور بل
الجواب انه ان اراد بالعبث ما ليس بطاعة منعنا عدم جوازه من الله تعالى فان افعاله كلها كذلك وان
اراد الفعل الذي ليس له غاية صحيحة عقلا وشرعا فالحصر ممنوع فان المباحات كلها ليست طاعة
ولا عبثا ولا سفها بهذا التفسير سلمنا الحصر لكن لا نم انه لا يقدر على الطاعة والسفه والعبث فانها
ممكنة وكل ممكن مقدور له لكن الصارف يصرفه عن ذلك ولا يلزم من ذلك عدم القدرة **قال**
وخالف الجبائيان حيث حكم الخ **اقول** من المذاهب الباطلة مذهب الجبائيين ابي علي وابنه
ابي هاشم وجماعة من المعتزلة وهو ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله
وتابعهما في ذلك السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي واستدلوا على ذلك بانه لو قدر
على عين مقدور العبد اجتمع قادران على مقدور واحد وهو باطل اما الشرطية فظاهرة واما
بطلان التالي فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتمع النقيضان واللازم باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان المقدور من شانه الوقوع عند داعي القادر عليه والبقاء على العدم
عند وجود صارفه فلو كان مقدورا واحدا واقعا من قادرين وفرضنا وجود داعي احدهما ووجود
صارف الآخر في وقت واحد لزم ان يوجد بالنظر الى الداعي وان يبقى على عدمه بالنظر الى الصارف
فيكون موجودا غير موجود هما متناقضان هف والجواب ان كون المقدور مشتركا انما يمكن
اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما فيمتنع فيه الاشتراك من حيث
تلك الاضافة فالمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو
المراد من كون مقدور احدهما مقدورا للآخر وحينئذ لا يلزم اجتماع النقيضين لان بقاء
المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين ممنوع بل عند ارتفاع مطلق الداعي
ووجود الصارف كلها فليس الامر كذلك فيما نحن فيه وفي هذا نظر اما اولا فلان الفعل قبل
الاتصاف الى احدهما لا يكون عين مقدور احدهما بل كما يصح اضافته الى الآخر وحينئذ
تتعلق قدرة كل واحد منهما بمثل مقدور الآخر لا بعين مقدوره وليس هو موضع النزاع
واما ثانيا فان الصارف ليس هو عدم الداعي بل كما ان الداعي معنى موجود في القادر بالنسبة
الى القدرة يصير القادر سببا تاما للوجود المراد كذلك والصارف معنى وجود في القادر

بانضمامه الى القدرة يصير القادر مسببا تاما لانعدام المكروه وعدم الداعي لازم له ولما كان الحال
كذلك فجعل احدهما موجبا لما يتعلق به دون الآخر تحكم بل الجواب انه يقع فعل اقوى القادرين
كما اذا اراد الله تعالى فعلا وكراهة العبد ومنع قوة القادر القوي القادر الآخر لا يخرجه عن قادريته
اذ فعل القادر مشروط بعدم المانع **قال** البحث الثالث الخ **اقول** لما فرغ عن بحث القدرة
شرع في بحث العلم واتفق العقلاء على كونه تعالى عالما وخالف في ذلك جماعة من الفلاسفة
سيأتي البحث عنهم وقبل الخوض في الاستدلال على هذا المطلب نبين المراد من كونه عالما فنقول ان الانسان
الذي لم يكن عالما بالمسئلة ثم ظهرت له يحصل له حالة لم تكن حاصلة من قبل وهي ظهور المسئلة
له فالعلم عبارة عن ظهور الاشياء وانكشافها للنفس وعلم الله تعالى بالاشياء عبارة
عن ظهورها له وانكشافها للنفس لا بمعنى انها لم تكن ظاهرة له ثم ظهرت وانكشفت بل بمعنى
انها ظاهرة لذاته غير غائبة عنه ازلا وابدا ولا يتغير ذلك الانكشاف والظهور فيعلم الثابت
ثابتا والمتغير حاصلا في حينئذ غير حاصل في غيره من الاحيان ولا يعزب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء من غير ان يحصل لذاته المقدسة حصول صفة فيها او تغير من حال
الى حال اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل على كونه تعالى عالما بوجهين الاول انه
فعل افعالا محكمة متقنة فكل من كان كذلك فهو عالم فالله تعالى عالم فالمقدمتان ضروريتان
اما الصغرى فالحس يدل عليها لان المراد بالاحكام هو الترتيب العجيب والتاليف اللطيف
المتتبع لخواص كثيرة المشتملة على فوائد عظيمة وذلك ظاهر في العالم فانه اما فلكي او
عنصري والاحكام ظاهر في القسمين اما الفلكي فبين لمن تأمل خلق الافلاك وتضادها
وترتيبها وما يترتب على حركاتها من وجود الليل والنهار وما يحصل فيها من الافعال
العجيبة واما العنصرية فلانه اما بسائط او تركيبات والاحكام ايضا ظاهر في القسمين
خصوصا في ابنية الانسان كما قال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وذلك بين لمن نظر في
علم التشريح واما الكبرى فبديهية لان بديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك
لا يصدر عمن لا علم له فان صدر فلا يمكن ان يتكرر مرة بعد اخرى فان من يكتب مرارا خطا
حسنا لا يمكن ان يتصور انه امي جاهل بالخط لانه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام

البحث الثالث في انه تعالى عالم ويدل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو عالم بالضرورة ومقدمتان ضروريتان ولانه تعالى مختار والمختار انما يفعل بواسطة القصد والقصد مشروط بالعلم فالعلم بالضرورة ومستبق ... متن

الكلام في الثاني في انه تعالى عالم

ولا نفاد الى ما اقل شي من افعال الله تعالى فان كان العلم الضروري حاصلا هناك فههنا اولى
ان قلت ان الكبرى منقوضة بالنحل فانه يبني بيتا مسدسا يعجز عنه الحراق في الهندسة والعنكبوت
فانه يبني بيتا في غاية الاحكام والنمل فانه يصدر عنه افعال محكمة وساير الحيوانات فانه يصدر
عنها افعال عجيبة لطيفة مع انه لا شي منها بعالم وننتقض ايضا بالمحتذي بفعل غيره كمن ينقش
نقشا محكما محتذيا بنقش النقاش فانه يفعل فعلا محكما مع انه غير عالم بالنقش قلت الجواب
عن الاول من وجوه الاول نمنع كون تلك الحيوانات فاعلة لما ذكرت بل الفاعل في الحقيقة
هو الله تعالى كما يقوله الاشعري او ان الفاعل بالطبع ليس فاعلا بالحقيقة بل هو فعل الله
تعالى لانه فاعل السبب فيكون فاعلا للمسبب الثاني سلمنا كونها فاعلة لكن نمنع
كونها غير عالمة بما يصدر عنها بل هي شاعرة بافعالها كلها لا بد لنفي ذلك من دليل
الثالث سلمنا انها غير عالمة لكن خلق مثل هذه الحيوانات محكم والهامها فعل هذه
الافعال الحكم من ايجادها من غير توسط وعن الثاني بان المحتذي فاعل حقيقة اذ ليس
هو مستقلا في فعله المحكم بل بمشاركة المحتذى ولذلك لو انفرد لم يات شي يعتد به
فالنقض به غير وارد سلمنا لكنه صادر عنه على وجه الندرة ومرادنا بكون كل من صدر
عنه فعل محكم عالما هو على سبيل الدوام والاستمرار والمحتذي ليس كل ما دام الاحتذا
امكنه ذلك سلمنا لكن المحتذي عالم بفعله حال ايقاعه وان لم يكن عالما به مطلقا وحينئذ
يصدق ان كل من فعل فعلا محكما فهو عالم به الثاني انه تعالى مختار وكل مختار عالم اما
الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد
الى الشي مسبوق بتصوره اولا والا لكان توجه اختياره الى دون غيره من اشياء ترجيح
من غير مرجح وهو محال بالضرورة **قال** وهو عالم بكل المعلومات الخ **اقول** الباري تعالى
عالم بكل ما يصح ان يكون معلوما واجبا كان او ممكنا او ممتنعا قديما كان او حادثا
كليا او جزئيا متناهيا او كان غير متناهي خلافا لجماعة من الفلاسفة سيأتي اقوالهم
والدليل على ما ادعيناه هو ان نقول ان صح ان يعلم كل معلوم وجب ان يعلم كل معلوم
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فلوجهين الاول ان صفاته تعالى نفسية والصفة

النفسية

واعلم انما اضافة العلم الى المعلوم مثل اضافة القدرة الى المقدور وتعلقه الخ ولا تبعد ان القدرة صفة الحقيقة تعلق بالقدور والعجز كذلك العلم وانما الكلام بعدم الاضافة اليها فتلك امر اضافي وصفة حقيقية ثبت

النفسية كلما صحت وجبت اما ان صفاتعالى نفسيه فلما يأتي من كونها نفس ذاته ومعلومه لذاته واما انها
كلما صحت وجبت فلانها لو لم تكن كان لتوقف على الغير فلا تكون ذاتية الثانى انه اذا صح ان يعلم
كل معلوم لو لم يجب ان يعلم كل معلوم لكان لختصاصه علم بالبعض دون البعض الاخر ترجيحاً
من غير مرجح وهو محال واما المقدم فلانه تعالى من ان يعلم كل معلوم اما الصغرى فسيأتى
واما الكبرى فلان معنى الحى هو الذى لا يستحيل ان يقدر ويعلم ونسبة هذا الحكم الى الكل ما يصح
ان يعلم واحدة **قال** واعلم ان اضافة العلم الى المعلوم الخ **اقول** هذه اشارة الى جواب
حجة من منع علمه تعالى بالجزئيات وتحرير البحث هنا ان نقول العلم بالجزئى يقع على
وجهين احدهما ان يعلم انه وقع او سيقع او هو واقع الآن الثانى ان يعلم مقروناً بسببه
لا بالزمان ولا من حيث انه وقع او سيقع مثل العلم بانه اذا وصلت الشمس الى حد معين
يقع التوسط بينها وبين القمر بالارض ويحصل الخسوف ولا خلاف فى انه تعالى عالم بالجزئيات
على الوجه الثانى وانما الخلاف حصل بين الحكماء والمتكلمين فى علمه تعالى بها بالوجه الاول
فذهب الحكماء الى منعه محتجين بانه لو علم الجزئى الزمانى على وجه يتغير لزم تغير علمه تعالى
وهو محال بيان الملازمة انه اذا علم بان الخسوف مثلاً قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل
يبقى علمه بوقوع الخسوف ام لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال وان
كان الثانى لزم عدم الاول ووجوده غيره وذلك تغير فى علمه تعالى فهو محال واما بطلان
اللازم فلان علمه تعالى نفس ذاته فيلزم من تغيره تغير الذات واجاب المصنف وجماعة
من المحققين بان العلم من الصفات الحقيقية التى تلزمها الاضافة الى المعلوم كالقدرة
التى تلزمها الاضافة الى المقدور واذا عدم المعلوم عدمت اضافته اليه كما انه اذا
عدم المقدور عدمت اضافة القدرة فلا يصير القادر معدوماً بعدم مقدوره
ولا تعدم عنه صفة الحقيقة بل اضافته اليه كذلك العلم اذا تغير معلومه عدمت
تلك الاضافة المتعلقة به وهى امر اعتبارى ووجدت اضافة اخرى ولا يتغير العلم
الذى هو صفة حقيقة وفيه نظر اذ يلزم ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته وهو
باطل بل الجواب ان جميع الموجودات فى الازل الابد كل منها على ما هو عليه منكشف له وقد

الحكم ولى انما ... مالا يصح [illegible]

تبيّن بيانه في اول المسئلة **قال متن** وهو يعلم ذاته خلافاً لبعض الفلاسفة لان
ذاته لا تصح ان تكون معلومة واحتجاجهم بان العلم اما صورة مساوية للمعلوم في العالم
او اضافة وهما مستحيلان في علم الباري العالم بنفسه ضعيف على تقدير الاضافة والصورة
اما على تقدير الصورة فلانها انما تعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته اما العالم بذاته فلان الصورة
نفس ذاتية فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حالة في ذاته واما على تقدير الاضافة فقيل هنا
ان الذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث على معقوله فصحت الاضافة لان المغايرة
فلوكان شرطالها والجواب ان نقول الذات من حيث يصح ان تكون معلومة مغايرة لها من حيث
يصح ان يكون عالمة وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف على العلم **اقول** الباري تعالى يعلم ذاته
لانها مفهوم من المفهومات التي يصح ان يعلم بكل ما صح ان يعلم وجب ان يكون معلوما له فذاته
ذاته معلومة والمقدمتان تقدم بيانهما وخالف بعض الفلاسفة في ذلك فمنع من علمه بذاته
بذاته واحتج عليه بان العلم اما صورة او اضافة وكلاهما مستحيلان في حق العالم بنفسه اما على
تقدير الصورة فلانه يلزم منه اجتماع الامثال وذلك لان العلم بالشيء هو حصول صورة
مساوية للمعلوم في ذات العالم فلو علم ذاته لحل في ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال واما على تقدير الاضافة فلانه يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه وهو غير معقول
لان الاضافة نسبة تستدعي منتسبين المتغايرين والشيء لا يغاير نفسه والجواب ان هذا
ضعيف اما على تقدير الصورة فلان حصول الصورة انما يفتقر اليها في عالم بمعلوم مغاير لذاته
فيحتاج الى تحصيل صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدها ويطلع عليها فيحصل له العلم بذلك
المعلوم اما العالم بذاته فالعالم بمعلوم الشيء واحد فهو يعلم ذاته بذاته لا بصورة مغايرة
لذاته فلا يلزم اجتماع الامثال واما على تقدير الاضافة فقد اجاب الرئيس ابن سينا بان
الاضافة لا تستدعي المغايرة لها من حيث انها معلومة فان المغايرة ولو بوجه ما كافية
اعترض فخر الدين الرازي بانه يلزم منه الدور فان هذه المغايرة يتوقف على قيام العلم بالذات
حتى تصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين والغرض ان العلم اضافة تستدعي المغايرة السابقة
على قيامه بالذات فلوكانت المغايرة الاولى هي هذه لزم الدور اجاب المحققون بان مراد
وهنا حاصلة بالذات من حيث انها عالمة مغايرة لها

الرئيس ان الذات من حيث يمكن ان تكون عالمة مغايرة لها من حيث ان تكون معلومة وبهذا التقرير
لا يتوقف المغايرة على العلم بالفعل بل على امكان العلم ولا يلزم الدور وفيه نظر فانه تعالى ليس له
صفة كمالية بالامكان والقوة بل كمالاته كلها بالفعل فكلما صح له شيء وجب له وحينئذ يعود
السؤال من اصله **قال** البحث الرابع في انه تعالى حي الخ **اقول** اتفق العقلاء على وصفه تعالى
بالحي واختلفوا في معنى ذلك فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات على ذاته وهو جمهور
المعتزلة والاشاعرة الى انه تعالى له صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحياة لاجلها يصح ان يقدر
ويعلم وذهب نفاة الصفات وهم الحكماء وابو الحسين البصري والمحققون الى انها صفة
سلبية ومعناها انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولا شك في ان هذا الوصف ثابت له تعالى
ضرورة بعد ثبوت كونه قادرا عالما والحكماء فسروا الحي بانه الدراك الفعال وهو قريب مما ذكرنا
احتج الاولون بانه لولا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يقدر ويعلم لزم التخصيص من
غير مخصص واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الذوات متساوية في الذاتية
فاختصاص بعضها بصحة القدرة والعلم دون بعض يستدعي ذلك والجواب من وجوه
الاول سلمنا انه لابد له من مخصص لكن لم قلتم انه زائد ولم لا يجوز ان يكون لخصوصية
ذاته تعالى سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه مبني على تساوي الذوات لكن اختصاص
ذاته تعالى بتلك الصفة دون باقي وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات
كما يجيء بيانه الثالث سلمنا تساوي الذوات الصفات ان لم يكن لمخصص لزم التخصيص
من غير مخصص وهو مح وان كان لمخصص نقلنا الكلام اليه وهلم جرا الى غير ذلك **قال**
البحث الخامس في انه تعالى مريد الخ **اقول** اتفق المتكلمون على وصفه تعالى بالارادة وخالف
الفلاسفة في ذلك فلم يثبتوا له تعالى هذه الصفة بناء منهم الى ان القاصد الى ايجاد شيء
ان يكون مستكملا بذلك الشيء من حيث انه اذا فعله حصل ما هو اولى به ان يفعله فان
القاصد لايجاد شيء لو لم يكن ذلك الشيء اولى به لما توجه القصد نحوه فلو كان تعالى
مريدا لكان مستكملا فيكون ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وفيه نظر فانه يجوز

ان يقصد الى ايجاد الشيء لكون ذلك الشيء حسنا في نفسه فان وقوع فعل الحسن حسن في نفسه واحتج المتكلمون
على ثبوت الارادة بما ذكره المص وتقريره ان الله تعالى اوجد العالم في وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجده على شكل دون شكل
ان جاز ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا او غير ذلك من الاشكال الممكنة للاجسام فاختصاص وجوده
بوقته وشكله بما هو عليه يفتقر الى المخصص لما عرفت من استحالة التخصيص من غير مخصص فذلك
المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لان من شانها الايجاد من غير تخصيص بوقت او وصف
والا لما صح الفعل في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم
بمعنى انه مستفاد منه فان كون الناطق ماخوذا من علمنا بالانسان لا لاجل انه في الواقع كذلك
لا انه كذلك لاجل علمنا به واذا كان تابعا لا يكون به واذا كان تابعا لا يكون مخصصا لان
المخصص متقدم والتابع متاخر ولا باقي الصفات وذلك ظاهر فبقي ان يكون امرا اخر وهو
الارادة وفيه نظر فان كون العلم تابعا انما يتم في العلم الانفعالي المستفاد من الاعيان الخارجية
لا العلم الفعلي وعلم الله تعالى من القسم الثاني وح يكون متقدما فجاز ان يكون مخصصا
وهو العلم باشتمال الفعل على المصلحة قوله وهل الارادة في حقه تعالى الخ قد تقدم في باب الاغراض تحقيق
هذا المقام ونقول هنا ذهب ابو الحسين البصري الى ان ارادته تعالى هي علمه بالمصلحة لان هذا
المعنى صالح للتخصيص وكلما صلح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل
على المفسدة او المصلحة المعينة مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر واما الكبرى
فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة لاجل تخصيص الافعال وتميزها حيث يوقعها الفاعل على حال
دون حال وقد صلح العلم المذكور للتخصيص فيكون هو الارادة والاعتراض عليه من وجوه
الاول لم لا يكون يجوز المخصص هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم الثاني ان العلم
تابع فلا يصلح للتخصيص ويرد على هذا ما تقدم من انقسام العلم الى قسمين والتابع احدهما
لا غير الثالث قوله انه صالح للتخصيص قلنا هذا لا يمنع ان يكون هنا مخصصات اخر فان ذلك
جائز ومع جوازه لا يكفي ذلك في بيان المدعى وذهب ابو القاسم الى ان ارادته في افعاله علمه بها
وفي افعال غيره امره بها ويرد عليه ما ورد على ابي الحسين في العلم واما الامر فهو معلل بالارادة

فهو مغاير لها وذهب النجار الى ان معنى كونه مريدا وهو انه غير مغلوب ولا مكره فهي اذن سلبية

مع ان ما ذكره لا يدل على ان المريد لا انه نفس الارادة وذهبت الاشاعرة وبعض المعتزلة الى

ان له صفة ثبوتية زائدة على الداعي من شانها التخصيص لكن الاشاعرة قالوا بقدمها والمعتزلة

بحدوثها وسياتي تمام كلامهم واحتجاجهم في الجواب عنه قال البحث السادس في انه تعالى

قادر الخ اقول اتفق المسلمون على وصفه تعالى بالادراك لورود ذلك في الكتاب العزيز

واختلفوا في تفسيره فقال ابو الحسين البصري والكعبي معناه علمه بالمدركات وقالت

الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم احتج ابو الحسين على مذهبه بان الادراك

في حقه تعالى اما ان يكون هو العلم او الاحساس وغيرهما والاخيران منفيان فتعين

الاول وهو المطلوب اما بطلان الاحساس فظاهر لاستحالة الحواس عليه تعالى واما

كونه غير العلم والاحساس فلانه غير معقول فلا يصح الحكم به لان الحكم على الشيء وبه لا بد

له من تصوره اولا لان اثبات ما ليس بمعقول جهالة وفيه نظر لان قولنا الثالث

غير معقول وهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرا به على المطلوب وبعين انه متعقل

فنقول لا يلزم من عدم تعقل الشيء نفيه فان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك

الشيء واحتجت الاشاعرة ومن قال بالزيادة لوجهين الاول انه زايد على العلم في الشاهد

فيكون كذلك في الغايب الثاني انه لو لم يكن موصوفا بالادراك لاتصف بضده وهو

باطل لان ضده نقص والله تعالى منزه عن النقص بيانه ان الاول انه تعالى حي وكل

حي يصح ان يدرك فلو لم يكن الباري تعالى مدركا لزم اتصافه بعدم الادراك والجواب عن

الاول ان الزيادة في الشاهد مسلمة لكنها راجعة الى تاثر الحاسة والحاسة مستحيلة عليه

تعالى فليستحيل ذلك الزايد وعن الثاني بانا لا نسلم انه لو لم يكن موصوفا به لاتصف بضده

الجواز والمحل عن الضدين كالهواء فانه لكونه جسما يصح اتصافه بالسواد والبياض ولا

يلزم من عدم اتصافه باحدهما اتصافه بالاخر نعم يلزم من عدم اتصافه به اتصافه بعدمه

لكن لم قلتم ان عدم الادراك نقص في حقه تعالى والقياس على الشاهد لا يتم فان

حسن الصورة في الشاهد من صفات الكمال وليس في الغايب كذلك ولا يلزم من عدم

مسلم بين المسلمين لكن البحث الثاني في انه تعالى مدرك ... بعض المسلمين ذهب الى ان اراك انه ... يقول ابو الحسين وذهب الاشاعرة ... مع اتفاقهما انه تعالى عالم بالمدركات ... الى الاحساس ... فيما يتعلق بالعلم ... لكنها لا تتعلق بالخارج ... مما انفرد به ... جميع المعلومات ... النقصان بالاشياء والاحساس ... الاول العلم والثاني الاحساس ... الوصف الذي ... فلان ... يعني في جهة ... الكاف وانه تعالى قادر

اما بمعنى بعلم المحسوسات لاستحالة اتصافه به بطل قوله ... ففيه نظر

اتصافه به نقص وايضاً فانا نمنع كبرى القياس اعنى كل حى يصح ان يدرك فان كثيراً من الاحياء
قد ينفى عنه الادراك فان السمك وكثيراً من الهوام لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لها و
الديدان لا سمع لها ولا بصر فلا يتم المدعى والاولى ان نقول لما دل الدليل النقلى على اتصافه
تعالى بالادراك امنا بذلك ورايناً ان حقيقة اللغوية تفتقر الى الالات الجسمانية وهى مستحيلة
عليه تعالى فعلمنا ان المراد ليس حقيقته اللغوية فتعين حمله على المجاز وهو العلم لانه اقرب
المجازات اليه لانه اطلاق لاسم السبب على المسبب فيكون المراد به كونه عالماً بالمدركات
قوله واحتجاج النفاة الى اخره اشارة الى حجة الفلاسفة والمانعين من وصفه تعالى بالادراك
وتقريرها انه لو كان البارى تعالى موصوفاً بالادراك لزم اتصافه بالالات الحسية واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الادراك البصرى اما بخروج الشعاع او بالانطباع وكلاهما مفتقر
الى الالة وكذا الادراك السمعى يتوقف على وصول التموج الى الصماخ وكذا باقى الادراكات
وهو ظاهر فلو كان تعالى موصوفاً بالادراك لكان له الات حسية وهو محال والجواب من وجهين
الاول انا نمنع التوقف على الشعاع والانطباع وقد تقدم الثانى ان ذلك ان سلمنا توقفه
على الحواس فهو فى الشاهد اما فى الغايب فلا لجواز ان يكون فى الغايب بمعنى اخر قال البحث
السابع فى انه متكلم الى اخره اقول هذه الصفة ايضا مما خالفت فيها الحكماء لتوقفها على الالة الجسمانية
وتقدم دليل عقلى يدل على غير ذلك واتفق المسلمون على اتصافه تعالى بها لورود ذلك فى النقل
ثم اختلفوا فى تفسير ذلك فقالت المعتزلة معنى كونه متكلماً انه اوجد حروفاً واصواتاً فى اجسام
مخصوصة لتدل على المعنى التى يريد الله تعالى التعبير عنها وقالت الحنابلة كلامه عبارة
عن الحروف والاصوات المسموعة لكنه عندهم قديم وقالت الاشاعرة ان كلامه تعالى
معنى واحد قائم بذاته تعالى قديم ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استفهام ولا غير ذلك
من اساليب الكلام وليس بحرف ولا صوت تدل عليه العبارات وسيأتى تمام كلامهم
فى هذا المقام واختار المصنف مذهب المعتزلة وهو الحق واستدل على ثبوت الكلام
له تعالى بهذا المعنى بوجهين عقلى ونقلى اما العقلى فلان ايجاد حروف واصوات
فى جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فثبوت الكلام بهذا

المعنى

المعدوم مقدور لله تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما تقدم من كونه تعالى قادرا على الممكنات واما النقلي فلقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما اولان كلامه تعالى مسموع ولا شيء من غير الحروف والصوت بمسموع فلا شيء من غيرهما بكلام له تعالى واما الصغرى فلقوله تعالى حتى يسمع كلام الله واما الكبرى فظاهرة لا يقال استدللت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور وبيانه ان كون القرآن حجة يتوقف على كونه كلام الله وكونه تعالى متكلما بالقرآن فيلزم الدور لانا نجيب عنه بانا لا نسلم ان كون القرآن حجة يتوقف على كونه متكلما بل يتوقف على صدق الرسول وصدق الرسول يتوقف على المعجزة وهو اعم من القرآن لحصوله من غير القرآن من انشقاق القمر وغيره ثم نستدل على كونه تعالى متكلما بالقرآن لا من حيث انه من كلام الله بل من حيث هو اخبار الرسول الصادق في كل ما اخبر به او نستدل بالقرآن على صدق الرسول لا من حيث انه كلام الله بل من حيث اعجازه الحاصل في فصاحته واسلوبه وتركيبه قوله رحمه الله والمعتزلة بالغوا الخ واعلم ان هذه المسئلة من المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة وقد طول الفريقان في تقرير الكلام ونحن نذكر حاصل ما ذكره الاشاعرة وما اورده المعتزلة فنقول ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى متكلم لدلالة العقل والنقل عليه وان كلامه تعالى معنى قائم به وانه واحد ليس امرا ولا نهيا ولا غير ذلك وانه قديم والمعتزلة بالغوا في انكار جميع هذه المدعيات فلنورد كلام الفريقين ملخصين له باوجز عبارة وذلك في مسائل الاولى قالت الاشاعرة البارئ تعالى حي وكل حي يصح ان يكون متكلما فلو لم يكن تعالى متكلما لكان موصوفا بضده وضده نقص تعالى الله عنه وقالت المعتزلة لا نسلم ان كل حي يصح ان يكون متكلما ولا نسلم انه لو لم يكن موصوفا لوصف بضده ولا نسلم ان ضده نقص وقد تقدم بيان ذلك كله في مسئلة الادراك الثانية قالت الاشاعرة الكلام عندنا نقول على قسمين الاول الكلام الحسي وهو ايجاد الحروف والاصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم والثاني المعنى الذي يعبر عنه بتلك الحروف والاصوات وهو الكلام النفسي كما اشار اليه الشاعر في قوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اما القسم الاول فلا نزاع فيه واما الثاني فيدل على ثبوته انه ثبت ان

الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية فاذا نطق احدنا بخبر فذلك المدلول عليه ليس هو
الاعتقاد لانه يخبر عما لا يعتقده وليس هو القدرة ولا العلم وهو ظاهر ولا الارادة لان الشخص
قد يامر بما لا يريد كما في قصة الآمر لعبده واقامة لعذره عند السلطان حين اوعده على ضربه فانه
يامره طالب غير مريد لطاعته فان طاعته مستلزمة لعقاب السلطان له والعاقل لا يريد
ضرر نفسه وظاهر ان غير ذلك من الصفات ليس مما وضع له اللفظ فبقي ان يكون لمعنى اخر
وهو الكلام اللفظي ويدل على تسميته كلاما البيت المذكور وح نقول لنا الدليل على كونه
متكلما فلا جائز ان يكون كلامه هو القسم الحسي لان كلامه صفة وصفة الشيء تقوم به
لكن الحسي لا يقوم به فلا تكون صفة فبقي ان يكون هو القسم النفسي وهو المطلوب
والله تعالى متكلم بمعنى انه قائم به ذلك المعنى النفسي قالت المعتزلة انه لا شك ان المتبادر
الى الافهام من قولنا تكلم فلان ليس الا ايجاب الحروف والاصوات وذلك مما لا شك فيه
ولهذا لو قال شخص في الاخرس والساكت انهما متكلمان كذبه العقلاء في ذلك ولو كان
الكلام ما ذكروه لما ساغ لهم تكذيبه ولان الاخرس والساكت لهما ذلك المعنى والمراد
من البيت المذكور تخيل الكلام والا لكان الاخرس متكلما مع انه كلام شعري غير مفيد
للمباحث العلمية وقولهم في الاستدلال على القسم الثاني بان اللفظ موضوع للصور
الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها بحيث تصير تصديقات وكلاهما من اقسام
المعلوم ولا نسلم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاح حكم وهو ممنوع سلمنا لكن نقول
ذلك ليس ارادة لانه قد يامر بما لا يريد ممنوع فانه كان لا يريد العاقل ضرر نفسه كان
لا يطلبه بل يوجد صورة الامر وليس بامر حقيقة لان الارادة شرط في الامر عند بعضهم
وليس له ارادة ثم انا نقول ان الحكم بالشيء مسبوق بالعلم به وما ذكروه غير معلوم لا ضرورة
ولا نظرا فاثباته جهالة وحيث قد بان بطلان ما اثبته الاشاعرة لم يكن كلامه تعالى الا
الحروف والاصوات وذلك هو المط وقولهم انه صفة وصفة الشيء لا تقوم به مبني
على كون المتكلم من قام به الكلام وهو ممنوع كما يجيء في الثالثة قالت الاشاعرة ذلك
المعنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وذلك من اساليب الكلام فان الترجيح

طحی

الفصل السادس في احكام هذه الصفات وفيه مباحث الاول انه تعالى باق لذاته ذهب الاشعري الى انه باق ببقاء هو صفة زائدة على ذاته ۱۰۹ ... البحث ... التسلسل ... النقاب الذات ... ان ... فيكون ... لان ... لو كان ... الذات ... الذات ... مع ... متن

كلها الى شيء واحد فان حاصل الامر والنهي الاخبار عن حصول العقاب على النهي والترك حصول العقاب على الفعل كذا غير ذلك فالكل يرجع الى الاخبار وهو واحد وهو المط قالت المعتزلة الحكم بكون الامر والنهي والخبر والاستفهام والتمني والترجي وغير ذلك من الاساليب حقايق مختلفة الضروري فدعوى اتحادها مكابرة صريحة نعم قد يتصور اشتراك الامر والنهي في استلزام الخبر كما قلتم لكن ذلك لا يوجب الاتحاد ثم انه كيف يتصور الاتحاد في صورة الانشائات والفاظ العقود وامثال ذلك الرابعة قالت الاشاعرة حيث يتصوران كلامه تعالى هو المعنى فاما ان يكون قائماً بغيره وهو مح لان قيام صفة الشيء بغيره غير معقول اولى به ولا بغيره وهو مح ايضا لاستحالة حلول عرض لا في محل فبقي ان يكون قائما به تعالى فلا جائز ان يكون حادثا في محل الحوادث فيكون قديما وهو المط قالت المعتزلة هذا الكلام ممنوع اما اولى فلانه يتوقف على ثبوت المعنى وقد بان بطلانه واما ثانيا فلان قولكم اما ان يكون قائماً بغيره وهو مح فان المتكلم من فعل الكلام لا ما قام به الكلام فان هذا بحث لفظي لغوي ولا شك ان اهل اللغة لا يسمون بالمتكلم الا من فعل الكلام ولهذا يقولون تكلم الجني على لسان المصروع وكذلك الصداء لا يوصف بانه متكلم وان كان الكلام قائم به واذا بطل كون المتكلم من قام به الكلام بطل تقسيمكم الا انه اما ان يكون قديما او حادثا الى اخره قال الفصل السادس في احكام هذه الصفات الخ اقول اتفق العقلاء على انه تعالى باق لذاته لكن اختلفوا في كيفية بقائه فذهب ابو الحسين الاشعري انه تعالى باق حقا يقوم بذاته وذهب القاضي وامام الحرمين وفخر الدين الرازي والمعتزلة واصحابنا الى نفي ذلك البقاء خارجا وحكموا بكونه تعالى باقيا لذاته لا بمعنى يقوم به وهو الحق واستدل المص عليه بوجوه الاول لو كان تعالى باقيا ببقاء زايد على ذاته لزم كونه ممكنا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ذلك الزايد على الواجب مغاير لها والفرض افتقاره اليه وكل مفتقر الى الغير ممكنا فلو كان الله تعالى باقيا ببقاء لكان ممكنا الثاني لو كان باقيا ببقاء زايد على ذاته لزم التسلسل واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملزوم ان ذلك الزايد يستحيل ان لا يكون باقيا والا لم تكن الذات باقية هف واذا كان باقية كان له بقاء وبقائه باق

من اول هذا الكلام الى هنا من الصفا

ايضاً فله باق فيلزم التسلسل الثالث لو كان نعم باقياً ببقاء لزم اما عدم البقاء الذات او الدور او التسلسل وكان ذات صفة وبالعكس واللوازم باسرها باطلة فكذا الملزوم بيان الشرطية ان البقاء اما يكون باقياً او لا فان كان الثاني لزم الامر الاول لان الذات انما هي باقية بهذا البقاء وقد فرض غير باق فتكون هي غير باقية وان كان الاول فاما ان يكون باقياً ببقاء او لذاته فان كان الاول فذلك البقاء اما ان تكون باقياً ببقاء اخر نقلنا الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو اللازم الثالث وان كان باقياً لذاته لزم كون البقاء ذاتاً لان ذاته كافية في استمرار وجودها والذات ليست كافية فتكون الذات اولى بالوصفية اولى بالذاتية فيلزم انقلاب الحقيقة وهو اللازم **اقول** البحث الثاني في نفي المعاني والاحوال الخ **اقول** المعاني هي المبادي المحمولات كالقدرة ينتزع منها القادر وكالعلم ينتزع منه عالم ويحمل على الذات الى غير ذلك فهل هذه المبادي امور موجودة قائمة بالذات مغايرة لها او غير ذلك فنقول ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى يوصف بانه قادر عالم حي وغيرها ان صفاته لاجل اختصاص ذاته بالعلم والقدرة والحياة وغيرها وهي معان قديمة حالة في ذاته والقادرية والعالمية اعني المتعلق بالمقدور والمعلوم عند نفات الاحوال منهم هي نفس القدرة والعلم والحيات وعند مثبتي الحال منهم هي احوال معللة بتلك المعاني وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه تعالى يوصف وانه قادر عالم حي لاجل اختصاص ذاته باحوال هي القادرية والعالمية والحيية والموجودية والحال عندهم قد عرفت انها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم وذهب نفات الاحوال في المعتزلة والحكماء الى انه تعالى قادر لذاته عالم لذاته حي لذاته لا لاجل المعاني والاحوال والعلم والقدرة والحيات هي نفس الحقيقة المقدسة في الخارج ومغايرة لها بحسب الاعتبار ومعنى ذلك ان مقتضيات هذه الصفات اعني التمكن من الايجاد بالنسبة الى القدرة والظهور والكشف بالنسبة الى العلم صادرة من ذاته لاقتضاء ذاته اياها لا بواسطة قيام ذلك صفاته بذاته فالذات باعتبار صدور الاشياء عنها قادرة وباعتبار ظهور الاشياء لها عالم غير ذلك وذلك لان الذوات على قسمين منها ما يقتضي الامور المذكورة لاقيام اخرية ومنها ما ليس كذلك ولنوضح ذلك مثالاً محسوساً وهو

ان النور

بانه المقدم سولة فتأول ... وان ... المقدم ... مستند اليهم ... بان الصفات وهو ... لتمام المعنى ... ذلك وغيره ... من الصفات والمعتزلة ... بالقدرة ... الله تعالى عالم بالعلم قادر ... الاحوال ... البحث الثاني في نفي المعاني ...

مختار ... فعلى الحكماء ... وكذا ... فيكون ... او غير المعاني ... قائمة بذاته كان مغايرة ... الكلام ... والحال

ان النور اذا وقع عليه الجدار مثلا ظهر لنا الجدار والنور معا لكن ظهور الجدار بواسطة وقوع النور عليه وظهور النور لا بواسطة قيام نور اخر به بل بذاته فكذلك ذات الله تعالى وذات غيره بالنسبة الى الصفات وهذا هو الحق وقد استدل المصنف على حقيقته بوجوه الاول انه لو كانت هذه الصفات موجودة في الخارج لزم اثبات قديم سواه واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان كل ما عداه ممكن لما ياتي من دلائل التوحيد وكل ممكن مستند اليه مختار لما تقدم وفعل المختار محدث لما تقدم ايضا فكل ما سواه محدث فلا قديم سواه الثاني لو كان له تعالى صفة زائدة على ذاته لزم افتقاره الى الغير واللازم باطل لما ياتي بيان الملازمة ظاهرة لان الغرض توقف افعاله تعالى على تلك الصفات وهي ان كانت قائمة به لكنها مغايرة لذاته العقل كل منها منفكا عن الاخر فيلزم افتقاره الى الغير فيكون منفعلا عنه هف الثالث لو كان له صفة زائدة لزم اما الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الصفة مفتقرة الى الذات والذات غيرها وكل مفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن مستند اليه لما تقدم وهو فاعل مختار ففعله بواسطة القدرة والعلم فيكون تاثيره بالقدرة والعلم مشروط بقدرة وعلم فاما ان يكون مشروطا بقدرة اخرى وعلم اخر او لا فان كان الاول لزم التسلسل لانا ننقل الكلام اليهما ونقول كما قلنا في المشروط وان كان الثاني لزم الدور لانه اشتراط الشيء بنفسه واما مذهب ابي هاشم فيكفي في ابطاله عدم تعقله لما تقدم في نفي الاحوال **قال** البحث الثالث في انه تعالى مريد لذاته الخ **اقول** اختلف المتكلمون في كيفية اتصافه تعالى بالارادة فذهب الجبائيان واتباعهما انه مريد بارادة محدثة لا في محل وذهبت الاشعرية الى انه تعالى مريد بارادة قديمة قائمة بذاته احتج الجبائيان بانه لا جايز ان يكون مريدا لذاته والا لكان مريدا لجميع الاشياء لان نسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيلزم ان يكون مريدا للمتناقضات واذا تعلقت ارادة الله بشيء وجب وقوعه فيجتمع النقيضان هف ولا جايز ان يكون مريدا بارادة قديمة والا لزم قدم المراد وايضا لا قديم سواه فبقي ان يكون مريدا بارادة محدثة فلا جايز ان تكون قائمة بذاته لاستحالة كونه محلا للحوادث ولا

بغيره ولا لزم رجوع حكمها الى الغير لوجوب رجوع حكم العرض الى المحل فبقى ان تكون قائمة بذاتها وهو
المط واحتج الاشاعرة بانه ليس مريدا لذاته لما تقدم ولا بارادة محدثة قائمة به او بغيره لما تقدم
ايضا ولا في محل لعدم تعقله فبقى ان يكون مريدا بارادة قديمة وذلك هو المط وذهب المحققون
الى بطلان القولين معا واختاره المصنف وحكم بانه مريد لذاته واستدل على بطلان مذهب
الاولين بوجهين الاول ان قيام الارادة بذاتها غير معقول لانها عرض ولا شيء من العرض
يقوم بذاته الثاني ان كل محدث مفتقر الى محدث مختار وفعل المختار مشروط بالارادة
فاما ان يكون مشروطا بارادة اخرى فيلزم التسلسل او لا بارادة اخرى فيلزم الدور وعلى بطلان
مذهب الاخرين بما تقدم من نفي المعاني واما قولهم لو كان مريدا لذاته لزم اجتماع النقيضين
فممنوع لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات دون بعض لذاتها لا بد لنفيه من دليل **قال**
البحث الرابع في ان كلامه تعالى حادث الاشاعرة منعوا عن ذلك والحنابلة ايضا مع اعترافهم
بان الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه لنا انه مركب من حروف متتالية
يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا يعدم ولا يقع مسبوقا بغيره والسابق و
اللاحق محدثان ولان الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي ولا سابق على الازل
ولان امر المعدوم عبث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث **اقول** قد تقدم
البحث في كلامه وذكرناه امكن ذكره من جهة حجة الاشاعرة والمعتزلة وذكر المص هنا الاستدلال
على كون كلامه حادثا وهو مذهب المعتزلة والكرامية خلافا للاشاعرة والحنابلة لكن
ماذكره لا يدفع به مذهب الاشاعرة لما نقلنا عنهم من انهم ينفون الكلام الحسي بل الكلام الذي
تقدم عندهم هو المعنى وذلك لا يبطل بما قال بل بما تقدم بل يبطل به مذهب الحنابلة
وهو من وجوه الاول انه مركب من الحروف المتتالية التي كل واحد منها يلحقه العدم ولا
شيء من القديم يجوز عليه العدم وايضا اللاحق مسبوق بالسابق ولا شيء من القديم
بمسبوق بغيره الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لزم كذبه واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اخبر عن ارسال نوح بقوله تعالى انا ارسلنا نوحا والاخبار مسبوق
بوقوع النسبة في الخارج في زمان سابق على زمان الاخبار فلو كانت هذه الصيغة قديمة

لوجب ان يكون ثم زمان سابق على الازل مع انه لا سابق على الازل فيكون كذبا الثالث من جملة كلامه تعالى صيغ الامر والنهي فتكون ازلية لكن ذلك محال لكونه امرا ونهيا للمعدوم وهو عبث قبيح مستحيل عليه تعالى ولو كان كلامه ازليا لكان عابثا اما الاول فلقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون والذكر هو القرآن لقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك وانا نحن نزلنا الذكر الى غير ذلك والقرآن كلام الله تعالى بالاجماع فيكون حادثا قال البحث الخامس الخ اقول الصدق هو الخبر المطابق للواقع وخبر الله تعالى كله صدق لوجهين الاول انه لو لم يكن صدقا لكان كذبا وهو ظاهر والكذب قبيح ولا شيء من القبيح بجوز عليه تعالى وسيأتي بيان المقدمتين معا في باب العدل الثاني انه لو جاز عليه الكذب في الاخبار لزم ارتفاع الامان بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف والبعثة لان فائدتها التعريض للمنافع العظيمة والاذعان بوقوعها ولا يحصل مع هذا التجويز قال البحث السادس الخ اقول مع تحقق كون صفاته تعالى عين ذاته في الخارج يستحيل كونها غير ازلية لما ثبت من ازلية ذاته لكن المص رحمه الله تعالى اكد ذلك بما تقريره انه لو لم تكن ازلية لكانت متجددة حادثة وكل حادث لابد له من محدث مختار فيستدعي ذلك تقدم قدرته وعلمه وننقل الكلام ونقول كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وهو مح وما لزم من فرضه المح فهو محال فكونها غير ازلية مح فتكون ازلية وهو المطلوب قال وهي زائدة على ذاته الخ اقول اعلم انه تعالى اذا نسبت الى الامور الخارجية كالمقدور والمعلوم والمراد وامثال ذلك فلا شك في حصول المغايرة لذلك على الذات لكن في الذهن لا في الخارج اما الاول فلانه لولا لكان كلما حصل العلم بالذات ولو وجب ما يحصل العلم بالصفات واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانا نفتقر بعد حصول العلم بذاته تعالى الى ادلة متعددة بحسب صفاته المتعددة واما الثاني فلانها لو كانت زائدة في الخارج لكانت اما قديمة او حادثة وكلاهما مح اما الاول فلانه يلزم منه تعدد القدماء وهو باطل لما تقدم ولان القول بقدم غيره تعالى كفر بالاجماع ولهذا كفرت النصارى بقولهم بقدم الاقانيم والى هذا المعنى اشار

الشيخ بقوله والقول بالصفات غير متحقق في الخارج ازلية يستلزم تعدد القدماء مع ان الله تعالى ...

صدق

الكلام في ان خبره تعالى صدق

الكلام في ان صفاته تعالى ازلية

وهي زائدة على ذاته في العلم لا في الخارج اما الاول فالضرورة فانا نعلم

لانا نفتقر الى العلم بثبوت الصفات لو واما الثاني فلانها لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو ... لا نهاية لها ... كانت حادثة لافتقرت الى ... ويستلزم التسلسل متن

بل لا الله في كلامه بقوله فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه واما
الثاني فلانه يلزم منه فسادان الاول كونه محل الحوادث وهو باطل كما يجيئ الثاني التسلسل كما قررناه

قال الفصل السابع فيما يستحيل عليه تعالى وفيه مباحث الاول في استحالة مماثلته تعالى لغيره ذهب
ابو هاشم الى انه تعالى يساوي غيره من الذوات ويخالفها بحالة توجب احوالا اربعة العالمية والقادرية
والحيية والموجودية والحق خلافه لان الذوات متساوية تتساوى في اللوازم فيجب القدم على الحوادث
والحدوث على الله تعالى وكلاهما باطلان ولان اختصاصه بما يوجب المخالفة دون غيره
ترجيح من غير مرجح **اقول** لما فرغ من الصفات الثبوتية اعني صفات الكمال واحكامها شرع في
السلبيات فبدء بكونه تعالى مخالفا لغيره من الذوات في النفس ماهيته وانه لا مثل له وهو مذهب
الفلاسفة والاشاعرة خلافا لاكثر المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لغيرها من الذوات
بناء منهم على ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما صح
ان يعلم ويخبر عنه وجميع الذوات مشتركة في هذا المعنى فتكون متساوية ثم اختلفوا فيما به تميز
ذاته من باقي الذوات فعند بعضهم انما تمتاز بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام الى
غير ذلك وتفرد ابو هاشم ومن تبعه بان جعل لله تعالى حالة تسمى الالهية بها تمتاز عن باقي
الذوات وتلك الحالة توجب له احوالا اربعة هي الموجودية والقادرية والعالمية والحيية
واستدل المص عليه بوجهين الاول ان الذات المتساوية تتساوى باللوازم بمعنى ان كل ما
كان لازما لهذه الذوات يكون لازما لتلك الذات والا لما كانتا متساويتين في الماهية
هف وحينئذ نقول لما كان تعالى مماثلا لغيره من الذات ويصح عليه الحدوث ولانه من جملة
لوازم تلك الذوات القدم لانه من لوازم ذاته فيلزم حدوث الله تعالى وقدم الحادث
وهو مح لازم من مساواته لغيره فلا يكون مساويا وهو المطلوب الثاني ان اختصاص
ذاته تعالى بما توجب المخالفة كما ذكروا اما ان يكون لامر اولا فمن الاول يلزم التسلسل لانا ننقل
الكلام الى ذلك الامر ونقول اختصاصه اما ان يكون لامر آخر ومن الثاني يلزم ترجيح احد
الطرفين الجائزين على الآخر وهو محال **قال** البحث الثاني في انه تعالى يستحيل ان يكون مركبا
الخ **اقول** هذا البحث فيه مسائل الاولى انه ليس بمركب بوجه ما من الوجوه سواء كان التركيب

خارجيا

خارجيا كالاجسام المركبة من الجواهر الافراد او ذهنيا كتركيب الماهية فى الجنس والفصل فان الجنس لما تميز
من الفصل فى الذهن اما فى الخارج فهما واحد اذ ليس فى الخارج حيوان مطلق وناطق مطلق وانضم منهما
معنى ثالث هو الانسان بل وجود الانسان هو وجود الحيوان الذى ذلك الحيوان هو الناطق فكل مركب
يلتئم عن عدة امور ويكون وجوده انما يتم بوجود تلك الامور فوجود الجزء سابق على وجود الكل
خارجيا وذهنيا لمطابقة الذهن الخارج اذا تقرر هذا فنقول لو كان تعالى مركبا لكان مفتقرا
الى جزئه وجزءه غيره فيكون مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا هف الثانية انه يستحيل ان يتركب
عنه غيره بمعنى انه يكون هو جزء من غيره والدليل على ذلك انه لو كان جزءا من غيره لكان منفعلا
الى الغير قابلا معه الصورة الاجتماعية الحاصلة لهما فيكون منفعلا والانفعال عليه تعالى
محال الثالثة انه لا جنس له ولا فصل له لانه تقرر انه غير مركب واذا لم يكن مركبا لم يكن له جزء
واذا لم يكن له جزء لم يكن له جزء ولا فصل لم يكن له حد لان الحد مركب منهما الرابعة
انه يستحيل ان يكون له تعالى تعدد وجوبان احدهما بالذات والاخر بالغير بمعنى ان يكون
واجبا بذاته ولغيره لانه لو كان كذلك لكان مستغنيا معا وذلك لان وجوب وجوده لذاته
تقتضى استغنائه للغير ووجوبه بغيره تقتضى افتقاره اليه فيكون مستغنيا مفتقرا معا
وهو محال **قال** البحث الثالث فى انه تعالى يستحيل الخ **اقول** فى هذا البحث ايضا مسائل
الاولى انه يستحيل ان يكون متحيزا خلافا للمشبهة والمراد بالمتحيز الحاصل فى الحيز وهو
الجسم والجواهر الافراد عند المتكلمين والدليل على ذلك وجهان الاول ان الواجب ليس بمحدث
وكل متحيز محدث ينتج ان الواجب ليس بمتحيز وهو المطلوب اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى
فلان كل متحيز اما متحرك او ساكن والحركة والسكون حادثان لما تقدم وما لا يخلو من الحوادث
حادث وقد تقدم بيانه ايضا وكل متحيز محدث الثانى انه لو كان متحيزا لما انفك عن الحيز
لان صفاته ذاتية يستحيل انفكاكه عنه فيكون حيزه قديما كقدمه الثانية انه يستحيل ان
يكون قائما بالمتحيز والقائم بالمتحيز عند المتكلمين هو العرض وعند الحكماء المادة والصورة
والعرض والدليل على ما قلناه انه لو كان قائما بالمتحيز لكان مفتقرا اليه وكل مفتقر الى
غيره ممكن فلو كان قائما بالمتحيز لكان ممكنا هف الثالثة انه يستحيل ان يكون الله تعالى

من الحوادث فهو حادث

الحادث بنفسك عن الحركة والسكون وكلما لا ينفك

بالنفس ولانه لو كان في جهة لم ... وكلاهما هو في الجهة فتواحدها

ليس في جهة ولا حالة التحيز في جهة خلافا للكرامية لانه

البحث الرابع في انه تعالى ليس

حالا في غيره والمراد بالحلول هو قيام موجود بموجود اخر على سبيل التبعية بحيث تمتنع قيام الحال بدون المحل كالثواب القائم بالجسم فانه ممتنع قيامه بدون الجسم ولا شك في استحالة الحلول عليها تعالى بهذا المعنى والا لكان مفتقرا الى الغير وكل مفتقر ممكن فيكون ممكنا وخالف في ذلك جمع من النصارى حيث قالوا انه حل في المسيح او جمع من المتصوفة حيث قالوا انه حل في قلوب العارفين فان ارادوا ما ذكرناه فهو باطل والا فهو غير معقول **قال** البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة **اقول** من صفات السلبية كونه تعالى في جهة خلافا للكرامية وهم اصحاب ابي عبد الله بن الكرام فانهم ذهبوا الى انه تعالى في جهة فوق واختلفوا فقال محمد بن الهيثم انه في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعض اصحابه ان البعد بينهما متناه وكلهم نفوا عنه الجهات الخمس والباقون من اصحاب محمد قالوا انه على العرش كما قاله ساير المجسمة وبعضهم زعم انه تعالى على صورة له مجيء وذهاب والدليل على بطلان مذهبهم وجهان الاول يد الله فوق ايديهم يخافون ربهم من فوقهم اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه تعرج الملائكة والروح اليه الى غير ذلك من الايات واما المقدمة الثانية فللاجماع على صدق وجوب العمل بمقتضى دلالته والجواب ان ما ذكرتموه مناف للدلائل العقلية وكلما كان كذلك يجب تاويله اما الاولى فظاهر لما تبين من البراهين الدالة على استحالة الجسمية ولواحقها عليه تعالى واما الثانية فلان الدليل النقلي والعقلي اذا تعارضا اما يعمل بهما وهو جمع بين النقيضين او لا يعمل بهما وهو رفع للنقيضين او يعمل باحدهما ويطرح الاخر فلا جايز ان يعمل بالنقل ويطرح العقل لاستلزامه اطراح النقلي لان النقلي فرع عن العقلي لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه عقلا لم يكن ثم طريق الى تصديقه وحيث قد اطرح اصله لزم اطراحه بطريق اولى فبقي ان يعمل بالعقلي ويؤول النقلي كما هو راي اكثر المتكلمين او يفوض علمه الى الله تعالى كما راى اكثر السلف وح يجب تاويل الايات المذكورة على وجه لا ينافي الادلة العقلية وبيان ذلك في المطولات **قال** البحث الخامس في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى [illegible] **اقول** اختلف الناس في هذا المقام [illegible] اتصافه [illegible] بالحوادث فجوزه الكرامية ...

الاطلاق فمنع منه الاشاعرة والفلاسفة والامامية على الاطلاق واما المعتزلة فقد فصّلوا فقالوا
يمتنع قيام الحوادث بذاته اذا كانت ذواتا ويجوز اذا كانت صفاتٍ متجددةً ولا يطلقون عليها اسم
الحوادث كالمتروكية والكرامية وابو الحسين البصري جوز الاحكام المتجددة بذاته كالامور
النسبية واستدل المصنف على الامتناع مط بوجهين الاول انه لو قام بذاته شئ من الحوادث
لزم تغيره واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التغير عبارة عن الانتقال من حالة
الى اخرى فعلى تقدير حدوث ذلك الامر القائم بذاته شئ لم يكن حاصلا من قبل فيحصل الانتقال
من حالة الى اخرى فقد ثبتت الملازمة واما بطلان اللازم فلان التغير مستلزم الانفعال اى
التأثر فهو ممتنع لان المنفعل عن الشئ مستعد لما يحصل له فيه من التأثير والا لما حصل له ولا استعداد
يقتضي ان يكون ذلك الشئ له بالقوة وذلك من صفات الماديات والله تعالى ليس ماديا فلا
يكون منفعلا فلا يكون متغيرا فلا يكون محلا للحوادث الثاني ان كل حادث لا بد له عن علة فعلة
ذلك الحادث القائم بذاته تعالى اما ان يكون هو الله تعالى او غيره والقسمان محالان اما الاول
فلان تأثيره فيه اما على سبيل الايجاب او الاختيار فان كان الاول لزم قدمه لقدم موجبه وقد
فرض حادثا هف وان كان الثاني لزم وجوده قبل وجوده لان ذلك الحادث يجب ان يكون صفات
كمال لاستحالة اتصافه تعالى بالنقايص فصفات الكمال ناشية عن ذاته فتكون موجودة
معها فيكون ذلك القائم موجودا ازليا بازلية الذات لكن فرض حادثا فلا يكون موجودا ازلا
فلا يكون موجودا قبل وجوده هف واما الثاني فلاستلزام افتقاره تعالى الى الغير فلا
يكون واجبا هف **قال** ويستحيل قيام اللذة والالم الخ **اقول** نذكر في هذا الباب حاصل
ما ذكره المتكلمون الا القليل منهم الى استحالة اتصافه تعالى بهذين الوصفين اما الاول فلامتناع
معناهما في حقه تعالى وذلك بانهم فسروا الالم بانه حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الفساد
واللذة بانها حالة حاصلة في تغير المزاج الى الاعتدال وتلك الحالة منهم من حكم بانها عينية
بمعنى الترتيب او انها وجدانية ومنهم من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوة في اللذة وادراك
المتعلق النفرة في الالم وهو قول جمهور المعتزلة فانكروا كونها غير مزاجيين وحيث ان الباري
تعالى منزه عن المزاج فهو منزه عن توابعه واما ثانيا فلعدم اذن الشرعي في ذلك واما الثاني

فنقول البحث هنا يتوقف على مقدمات الاولى فسر الشيخ في الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل
لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنايل والالم بانه ادراك ونيل لما هو
شر وآفة من حيث هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك والنايل فشرط مع الادراك النيل لان الادراك
من دون النيل لا يكون لذة كمن ادرك صورة مستحسنة ولم ينلها والنيل وحده لا يكون لذة
ايضا كمن نال محبوبه ولم يشعر به وقيده بالحيثية لجواز ان يكون للمدرك جهتان احدهما خير وكمال
دون الاخرى فادراك جهة الخير ليس لذة وبالعكس الثانية كل قوة من القوى الجسمانية الظاهرة
والباطنة لها كمال يخصها ولذة هي ادراكها لذلك الكمال فان لذة الغضب الظفر ولذة الوهم
الرجاء ولذة الحفظ التذكر للامور الموافقة الماضية ولذة الشهوة ان يتادى اليها الكيفية المحسوسة
الملائمة ولذة البصر ادراك الصور المحبوبة المستحسنة ولذة السمع ادراك الصوت المطيب
ولذة الشم ادراك الرائحة الطيبة والذوق الطعم الملايم وحيث ثبت ان الحال كذلك فالقوة العاقلة
لها كمال ولذة هي ادراكها للمعقولات الكلية وانكار ذلك مكابرة فان العلماء الراسخين
في لجة التحقيق لهم لذات لا يختارون اللذات الحسية باجمعها على اقل مسئلة من مسائلها الثالثة
ان هذه القوى المذكورة مشتركة في ان ادراكها الملايمها لذة الا انها متباينة باعتبار آخر وهو ان
كل ما كان كماله افضل واتم واكثر وادوم واوصل اليه اواحصل له وانه في نفسه اكمل فعلا
وافضل واشد ادراكا فان لذاته ابلغ واوفر ولا ريب ان ادراك القوة العقلية للمعقولات
اتم عن ادراك الحس للمحسوسات لان القوة العقلية تصل الى كنه المعقولات وتفصل الى اجزائه
وذاتياته وتغذيه وتصير هو على وجه والحس انما يدرك ظاهر الاشياء من السطوح والاعراض
فلاجرم تكون اللذة العقلية ابلغ واعظم من الحسية الرابعة ان كمال كل شئ وجماله هو ان
يكون على ما يجب له بالنسبة الى ذاته وان واجب الوجود لكونه مبدء كل كمال وسببا كل
بهاء وجمال له الكمال الاكمل والبهاء الاجمل وان كل بهاء وجمال وكمال وخير مدرك
فهو محبوب ومعشوق فاذا تقررت هذه المقدمات ظهر ان واجب الوجود الذي هو في
غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته على تلك الغاية من الكمال باتم تعقل تكون
ذاته لذاته اعظم عاشق لمعشوق وابلغ لاذ لملتذ لكونه اعظم مدرك لاجل مدرك

باثم ادراك واما الثالث فاعلم ان المصنف رحمه الله قال انه يستحيل عليه تعالى الالم واللذة مطـ
واستدل على ذلك اما الالم فلانه ادراك المنافي ولا منافي له تعالى لان جميع ما عداه لوازم
معلومة فتكون واجبة الاجتماع معه فلا تكون منافية قيل فيه نظر من وجهين الاول ان
جملة ما عداه الممتنعات وليست معلومة ولا لازمة له الثاني انه مدرك للعدم وراى عالم به
والعالم مناف له فيكون مدركا للمنافي فيكون متألما اجيب عن الاول بان مرادنا بما عداه
الامور الحاصلة صورها عنده والممتنعات ليس له صورة محققة في ذاتها بل هي معقولة بالقياس
الى الغير وعن الثاني بالمنع من ذلك فانا شرطنا في الالم كما تقدم الادراك والنيل وهو تعالى وان
كان مدركا للعدم لكنه ليس بنائل له فلا يكون متألما وادراكه واما اللذة فقد استدل على
نفيها بوجهين الاول انه لو كان تعالى ملتذا بلذة اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان
باطلان فكونه ملتذا باطل من وجهين اما الاول فلانها لو كانت قديمة لزم وجود الملتذ به
فانا نعلم ضرورة ان كل ذي لذة فان لذته تدعوه الى ايجاد الملتذ به ليحصل استمرارها
فلذته داعية له وهي قديمة ولانه القدير وقدرته قديمة واذا كان الداعي والقدرة قديمين
كان الفعل قديما لان انضمام الداعي الى القدرة يوجب وجود الفعل فيكون الملتذ به موجودا
ازلا لكنه فعل الله تعالى بالاختيار فيكون حادثا فلا يكون موجودا ازلا فيلزم وجوده
واما الثاني فلاستحالة كونه تعالى محلا للحوادث الثاني اجماع المسلمين على ذلك وهو حجة لـ
لعدم توقفه على نفيها وفي الوجه الاول نظر لان الخصم لم يقل انه ملتذ بشيء مغاير لذاته حتى
يلزم وجوده قبل وجوده بل يقول بانه ملتذ بذاته على الوجه الاكمل كما قررنا وذلك لا ينافيه
ما ذكرتم قال المصنف في المناهج يظهر عندي انه لا فرق في المعنى بين قول الاوايل والمتكلمين وان دعوى
المتكلمين حقه ودعوى الاوايل حقه وما اجمع عليه المسلمون حق غير ان اسم اللذة لا يطلق عليه
لان اسمائه توقيفية ولم ترد هذه اللفظة في الشرع **قال** ويستحيل اتصافه الخ **اقول**
يستحيل اتصافه تعالى بالالات الجسمانية ظاهرة كانت كالبصر والسمع والذوق والشم و
اللمس او باطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والفكر وبالجملة يستحيل اتصافه بكل عرض يفتقر
الى الجسم كاللون والضوء وغيرهما كما تقدم من استحالة كونه متحيزا او قائما بالمتحيز **قال**

متن
اتحاد المعدوم بالموجود
فلا اتحاد لاستحالة
بعد الاتحاد ان بقي
ببطلان الاتحاد ولانهما
نفيه لقضاء الضرورة
ولا يمكن اتحاده

ولا يمكن اتحاده الخ **اقول** الاتحاد يقال بحسب المجاز على صيرورة الشيء شيئاً آخر بان ينعدم عن الاول
شيء ويحدث فيه آخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت واتصفت مادته بالصورة
الهوائية او بان يتزوج شيئان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار الخشب سريراً او
يقال بحسب الحقيقة على صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً لا باحد المعنيين المذكورين بل بان
يبقى الذاتان ويتحد احديهما بالاخرى فالقسم الاول وان كان ممكناً في حق غير الله تعالى لا يمكن حمله
عليه لاستحالة انفعاله وصيرورته جزءاً من غيره والقسم الثاني قال به في حقه تعالى طائفة من
الحكماء بعد المعلم الاول منه فاضفوريوث فانهم قالوا ان الله تعالى اذا اقل شيئاً اتحدت
ذاته بذلك الشيء المعقول ورد عليهم ابن سينا في اكثر كتبه وقالت النصارى ايضاً في حقه تعالى
حيث قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب والابن وروح القدس واتحدنا سوتية المسيح
باللاهوت وقال جمع من المتصوفة اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود
هو الله تعالى وحده وتسمى هذه المرتبة عندهم بالفناء في التوحيد وهؤلاء الطوائف ان ارادوا
بالاتحاد المذكور في حقه تعالى غير المعنى الذي اشرنا اليه فلا بد من افادته لننظر فيه وان كان
المراد ما ذكرناه فهو محال لوجهين الاول ان الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد بالمعنى المذكور
الثاني ان المتحدين بعد اتحادهما ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان صار معدومين
ووجد ثالث فلا اتحاد بل انعدام شيء وايجاد الآخر وان عدم احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد لان
المعدوم لا يتحد بالموجود واذا بان ان الاتحاد ممتنع في نفسه استحال اثباته له تعالى **قال** البحث السادس
في انه تعالى غني الخ **اقول** في صفاته تعالى كونه غنياً ومعناه سلب الحاجة عنه وهذا ذكره
في النهايات وتقرير دليله انه لو احتاج لكانت الحاجة اما في ذاته او في صفاته وكلاهما باطل اما
الاول فلاستلزامه كونه ممكناً وهو محال لما ثبت من انه واجب الوجود واما الثاني فلاستحالة
انفعاله عن الغير كما تقدم **قال** البحث السابع في ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر الخ
اقول ذهبت الفلاسفة والجويني والغزالي من الاشاعرة وابو الحسين البصري والمعتزلة
والمحققون الى ان حقيقته تعالى غير معلومة لاحد من البشر لوجهين الاول انها لو كانت
معلومة لكان العلم بها اما ضرورياً او كسبياً وكلاهما منفي اما الاول فظاهر واما الثاني

فلان الكسبي لا بد له من كاسب والكاسب في باب التصور اما حد او رسم كما بين في المنطق والحد
مركب من الجنس والفصل وقد تقدم انه لا جنس له ولا فصل له فلا حد والرسم تعريف بالخارج
عن الشيء والتعريف بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقة فلا يكون معلوما بالحد ولا الرسم
فلا يكون معلوما بالكسب الثاني قوله يا من لا يعلم ما هو الا هو وهذا ان موسى لما سئل
بما الدالة على طلب الحقيقة اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفاته
ابين وقال ان كنتم تعقلون تنبيها لهم على استحالة الاطلاع على حقيقته وذهب جمهور
المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة الى ان حقيقته تعالى معلومة للبشر محتجين بانا نحكم عليه
باحكام ايجابية وسلبية والحكم على الشيء يستدعي تصوره اولى وبان وجوده عين
ماهيته ووجوده معلوم فماهيته معلومة واجيب عن الاول بان التصديق
لا يشترط فيه العلم بالمحكوم عليه بحسب حقيقته بل يكفي العلم به ولو بوجه ما هو
هنا موجود من حيث العلم بانه مؤثر وغيره وعن الثاني ما تقدم من كون الواجب تعم
له وجودات والمعلوم منها ليس ما هو نفس حقيقته بل الشامل له ولغيره واما المصنف فقد
استدل في هذا الباب بان المعقول لنا ليس الا الصفات اما الحقيقية مثل الوجود والوجوب
وكونه قادرا وعالما وحيا وغير ذلك واما الاضافية مثل كونه خالقا ورازقا واولا ولاحقا
الى غير ذلك واما السلبية مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا في جهة الى غير ذلك وغير ذلك ليس
معقول لنا ولا يسلم ان هذه الصفات امور عارضة لذاته تعالى ونفس الذات اعني
المعروض غير معلوم ومراده بعروضها للذات انما هو في الذهن لا في الخارج وانه تقدم
اتصافه تعالى بنفس ماهيته في الخارج وبطلان زيادتها فيه وفي هذا الدليل نظر فانه
لا يلزم من انا لا نعقل منه تعالى غير هذه الامور ان لا يعقل غيرنا غيره فلا يلزم
المدعى الكلي وح لا يجوز ان يكون لبعض النفوس او لبعض المجردات من القوة ان يدرك
حقيقته تعالى اما بالالهام او بصفة او غير ذلك **قال** المبحث الثامن الخ **اقول** خالف
الاشاعرة جميع العقلاء في القول بصحة رؤيته فان الفلاسفة والمعتزلة يحيلون ذلك
عليه لتجرده عندهم والمشبهة وان قالوا بصحة رؤيته فانهم انما قالوا به لكونه جسما

هذا الدليل نظر لانا لا نم انه يمكن تعلق ارادة احدهما بخلاف ما تعلقت به ارادة الاخرة لانهما حكيمان فيمتنع عليهما المخالفة ان قلت يجوز ان تكون المصلحة في الطرفين فامكن حينئذ ان يتوجه كل واحد منهما قلنا المصلحتان اما ان يترجح احديهما اولى فان ترجحت تعين ذلك الطرف الارادة فلم يجوز ان يكون علم احدهما بارادة الاخرة اياه الاخر اياه يصرفه عن ارادته وان لم يترجح فلم قلتم تحقق الداعي حتى يتحقق التمانع لابد له من دليل الثالث الادلة السمعية كقوله تعالى قل هو الله احد وانما الله اله واحد الى غير ذلك في الآيات وهو حجة هنا لعدم توقف السمع على الوحدة وهذا هو اقوى الادلة في هذا الباب **قال** الفصل الثامن في العدل الخ **اقول** لما فرغ المصنف رحمه الله من باب التوحيد الذي هو عبارة في اثبات الواجب تعالى وصفاته شرع في باب العدل الذي هو البحث عن افعاله والمراد بالعدل في اصل الباب هو كونه تعالى حكيما لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ثم اطلق العدل في عرف هذا العلم على ذلك وعلى ما يتوقف عليه من تقسيم الفعل وغير ذلك ويتفرع عليه من الالم والعوض والتكليف وغيرها فمما يتوقف عليه المطلوب هذا البحث الذي نحن بصدد شرحه وهو تقسيم الفعل وقد عرف ابو الحسين البصري الفعل بانه ما حدث عن قادر وعرف القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الدور ومع ذلك فالفعل اعم من الصادر وغيره والحق انه بديهي التصور عن التعريف اذا تقرر هذا فنقول الفعل اما ان يكون للعقل ان يحكم فيه بان لنا ان نفعله اوليس لنا ان نفعله اولا والثاني كحركة النايم والساهي وان كان الاول فان كان حكم بان ليس لنا ان نفعله فهو القبيح والا فهو الحسن وهو اما ان يكون له صفة زائدة على حسنه او لا يكون فالاول ورسمه بانه ما لا مدح ولا ذم في فعله ولا تركه والثاني اما ان يستحق المدح على فعله والذم على تركه ولا ذم في فعله وهو المكروه ويشترط في الاستحقاق المذكورة كلها العلم بوجه الفعل او التمكن من العلم وفي قول المص الفعل اما ان لا يكون له صفة زائدة على حدوثه من كونه حركة او سكونا والحركة اما دورية او مستقيمة اذ المستقيمة اما عينه الى غير ذلك من الحالات وكلها زائدة على الحدوث وكان الاولى تقييده بكون ذلك الزائد من الحسن والقبح وايضا ينتقض *

فاذا قلنا على حسنه وهو اما ان يستحق المدح بفعله والذم على تركه وهو الواجب او لا يستحق الذم على تركه ولا ذم في فعله وهو المندوب او ان يكون له صفة زائدة على حسنه وهو المباح وهو ما لا مدح في فعله ولا في تركه ولا ذم في فعله ولا تركه اما ان لا يكون له صفة زائدة على حسنه وهو اما ان يكون حسن او قبيح ولا اول ان يكون بعوضها كحركة الساهي والنايم واما الفعل الثاني ان يكون له صفة زائدة على حدوثه الفصل الثاني في العدل فيه ... مما يستحق الذم بفعله ولا يستحق المدح على تركه وهو ما يستحق الكلام في العدل المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه او كان له علم ... عليه متمكن

ينقض تعريف الواجب بالواجب المخير فانه لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد
وهو لا بدل او على بعض الوجوه **قال** البحث الثاني ذهب اهل العدل الخ **اقول** قد يراد
بالحسن كونه صفة كمال وبالقبح صفة نقص وقد يراد بالحسن كونه صفة كما وبالقبح صفة نقص
وقد يراد بالحسن كونه ملائما للطبع وبالقبح كونه منافيا للطبع وقد اتفق من اهل العلم على كونهما
عقليين بالمعنيين المذكورين وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح في العاجل والثواب
في الآجل والقبيح ما يستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في الآجل قد اختلف في ذلك
فقالت الفلاسفة ذلك معلوم بالعقل العملي لان كمال النوع وانتظام مصالح العالم يتم بذلك
لا بالعقل النظري كالعلم بان الكل اعظم من الجزء وقالت الاشاعرة ذلك معلوم بالشرع
لا غير فما حسنه فهو الحسن وما قبحه فهو القبيح ولا حكم للعقل فيهما بهذا المعنى وقال اهل
العدل وهم المعتزلة والامامية ان العقل يحكم بذلك وقسم الافعال الى ثلاثة اقسام الاول ما لا
يستقل العقل بدركه حسنا وقبحا كصوم آخر رمضان واول الشوال فانه لا طريق للعقل
الى الحكم بحسن صوم الاول وقبح الثاني بل بالشرع الثاني ما يستقل بدركه ضرورة وذلك
كالحكم بحسن الصدق النافع والانصاف وشكر المنعم وقبح الظلم والفساد وتكليف ما لا
يطاق الثالث ما يستقل بدركه نظرا وذلك كالحكم بحسن الصدق الضار وكذب
النافع وقد احتجوا بذلك بوجوه ذكرها المصنف الاول ان الضرورة قاضية بحسن ما
ذكرناه من الامور الحسنة وقبح ما ذكرناه من الامور القبيحة من غير شك في ذلك
ولهذا اذا قلنا لشخص ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار واستوى الامران
بالنسبة فانه يختار الصدق لما تقرر عنده من حسنه ببديهة عقله وايضا لا شك في
حسن ما ذكرنا حسنه وقبح ما ذكرنا قبحه فالحاكم بذلك اما العقل او الشرع اذ لا ثالث لهما والثاني
باطل لانا نفرض نفسنا خالية من مجموع الشرايع والاديان ثم نعرض عليها هذه الامور
فنجدها حاكمة بقبح صوم اول شوال وحسن آخر رمضان الا بسماع الشرع فظهر الفرق
فلو كان الحاكم هو الشرع لما صح منها الحكم في الصورتين الا بسماع الشرع
وايضا فان من لا يقول بالشرع بل ينكره كالبراهمة والجاهلية يحكمون

چهار صفحه بعد این در صفحه پنجم که نمره ۱۲۸ است باید دید

الجنة متى يكون ممكنا بالنظر الى ذاته او بالنظر اليه والى التجلي الرتب له الاول سلم انه ممكن لكن الروية
اسب معلقة عليه بذلك الاعتبار بل باعتبار تجليه له لانه كان عالما بتجليه له بتسع
استقراره لانه حال التجلي صار متحركا ولا استقرار حال الحركة لامتناع اجتماع الحركة
والسكون في حال واحد فتكون الروية معلقة على المحال فتكون محالا وعن الرابع لم لا يجوز ان
يكون المراد بالنظر هو معناه الحقيقي اذ لا يلزم من طلب الشيء حصوله ولا امكانه او يكون اضمار
في الكلام هو ثواب ربها ويتعين هذا الاضمار لان النظر المقرون بالى كان معناه ايما تقع
في المبصرات والاضمار وان كان خلاف الاصل لكن المجاز الذي ذكرتموه ايضا خلاف الاصل
وقد ثبت في الاصول انهما في مرتبة واحدة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون بمعنى الانتظار
ولا يكون الى حرف الجر بل واحد الآلاء كما حكاه السيد المرتضى رحمه الله وحكاه ابو دريد
والازهري قال الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي ولا يخون نعمه
وح يكون معناه منتظرة نعمة ربها وقوله الانتظار موجب للغم والاية سيقت لبيان
النعم فيكون حاصلة لا منتظرة قلنا ثم فان سياق الاية حكاية حال الناس قبل استقرار
اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان
يفعل بها فاقرة ومن في النار قد فعل بها فاقرة وقوله الانتظار موجب للغم قلنا ذلك
في وعد من يجوز فيه خلف الوعد اما اذا كان وعد من لا يخلف الوعد مع علم الموعود
بذلك فانه لا يوجب الغم بل هو سبب للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن ينظر
خلعة الملك ويعلم وصولها اليه يقينا فانه يستنير بذلك وان لم يحضر الوقت كما
ان الانتظار للعقاب بعد الانذار موجب للغم وعن الخامس بالمنع عن صحة النقل على
تقدير التسليم فالمراد بالروية المعرفة التي لا يغادرها شك فانه يستحيل حمله على ظاهره
والا لكان تعالى جسما **قال** البحث التاسع الخ **اقول** ذكر مسئلة التوحيد في التنزيهات
لان معناه سلب الشريك عنه وقد استدل عليه بوجوه الاول دليل الحكماء وهو
تقرر بعدة اوجه احدها ما ذكره المصنف وتقريره لو كان في الوجود واجبا الوجود
لاشتركا في مفهوم واجب الوجود وامتاز كل واحد بامر مغاير لما فيه اشتراكهما

ولا

ولو لما كان اثنين بل واحدا ويكون ح كل واحد منهما مركبا فما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب ممكن فيكونان ممكنين والفرض انهما واجبان وفيه نظر فان مفهوم واجب الوجود شيء ماله وجوب الوجود والوجوب امر عدمي وما جزئه عدمي فهو عدمي فلا يوجب الاشتراك فيه التركيب سلمنا ان الوجوب ثبوتي لكن الشيئية والوجوب عن المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الاولى والاشتراك فيها لا توجب الاشتراك في الذوات كما انه لا يلزم من اشتراك ممكنين في حمل هذا المعنى عليهما تركبهما من هذا المفهوم ومن فصل اخر الثاني دليل المتكلمين ويسمى دليل التمانع وهو لا يثبت الا وحدة الصانع القادر المريد ولهذا اخره عن اثبات الصفات المذكورة وتقريره انه لو كان في الوجود الهان قادران عالمان مريدان فلا يخالف اما ان يمكن ان يريد احدهما خلاف مراد الاخر او لا وكلاهما مح اما الثاني فلان كل واحد منهما قادر على كل المقدورات فاحدهما قادر على الفعل لولا الاخر وكان الاخر فاذا فرضنا توجه قصد كل واحد منهما الى احد الضدين دفعة استحال ان يمنع احدهما الاخر لانه ليس لاحد الضدين اولى بالتقديم من الاخر واما الاول فلانه لو امكن فلنفرض ارادة احدهما ايجاد جسم متحرك في وقت بعينه ومكانه بعينه وارادة الاخر ايجاد ذلك الجسم بعينه ساكنا في ذلك الوقت وذلك المكان فاما ان يقع مرادهما او لا يقع مرادهما او يقع مراد احدهما دون الاخر فان كان الاول لزم اجتماع النقيضين وان كان الثاني قال يلزم اجتماع النقيضين لقوله وكذا اذا انتفيا والذي ينبغي ان يقال ارتفاع النقيضين ويمكن توجيهه بوجهين الاول انه يلزم اجتماع النقيضين على تقدير انتفاء كل واحد منهما لانه اذا انتفى مرادهما اعني الحركة والسكون ثبت نقيضاهما اعني سلب الحركة الذي هو السكون وسلب السكون الذي هو الحركة والحركة والسكون متناقضان الثاني انه اذا انتفى مرادهما والفرض مرادهما متناقضان فقد اجتمع النقيضات في الانتفاء وان كان الثالث لزم منه فسادان الاول الترجيح من غير مرجح لان كل واحد منهما قادر عالم مريد الثاني يلزم عجز من لم يقع مراده وهو مح لان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى فلا اولوية في عجز احدهما دون الاخر وايضا العاجز لا يصلح الالهية وفي

دو صفحه قبل از این در صفحه سوم کریم ۱۲۶ ...

عندهم واعترفوا بانه لو كان بمجرد الاستحالة الرؤية عليه والاشاعرة قالوا بتجرده مع كونه مرئيا
ولخص فخر الدين فى المحصول بان مرادهم بالرؤية بان قال الرؤية الكشف لعام لانه لا نزاع فى جوازه
لان المعارف تصير يوم القيمة ضرورية ولا ارتسام صورة المرئى فى العين او اتصال الشعاع
الخارج عنها بالمرئى او حالة تستلزم احدهما فان ذلك كله محال عليه تعم بل نريد بالرؤية الحالة
الحاصلة عند رؤية الشئ بعد العلم وهذا فيه نظر لانه لا يجوز ان تكون الحالة راجعة الى تاثر
الحاسة كما تقدم لكن لم لا يجوز ان تكون عبارة عما حصل للنفس عن زيادة اليقين على
العلم الاول وذلك لكون العلم مغلولا بالتشكيك ولكن ذلك مشروط بالانطباع او اتصال
الشعاع بسطح المرئى وهما مستحيلان فى حقه تعالى لكن يفتقر فى اثبات كون تلك الحالة غير
الكشف لعام عن دليل والمصنف رحمه الله استدل على استحالة رؤيته تعم بوجوه اربعة عقليات
ونقليات الاول ان البارى تعالى ليس فى جهة وكل مرئى فى جهة فالبارى تعالى ليس بمرئى
اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى فلان كل مرئى اما مقابل او فى حكم كصورة فى
المرأت وهو ضرورى وكل مقابل فهو فى جهة وهو ضرورى ايضا الثانى انه لو صح ان يرى لارينا
الان لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما بيان الملازمة فلان
شرايط الادراك حاصلة وهى سلامة الحاسة وكون المرئى يصح ان يرى لان باقى الشرايط
التى تقدمت يستحيل تحققها فى حقه تعالى كالكثافة ووقوع الضوء وغير ذلك وكلما حصلت
الشرايط وجبت الرؤية وبيانه كما تقدم وفى هذا الوجه نظر لجواز ان يكون ادراكه تعم مشروطا بشرط
الزايد على شرايط الجواهر والاعراض فيتوقف ادراكه على حصوله وذلك غير حاصل الان
فلذلك تعم ليس فى جهة او الانتظار وهو بطل لانه تعدى بحرف الى والنظر بمعنى الانتظار لا يتعدى
بالى لقوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون وايضا الاية فى سياق بيان النعم فتكون النعم حاصلة
لا منتظرة مع ان الانتظار موجب للغم ولهذا قيل الانتظار موت احمر الانتظار يوجب
يورث الصغار فلا يكون نعمة فبقى ان يكون المراد من ذلك الرؤية على سبيل المجاز اطلاقا
لاسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز الرابع قوله انكم ترون ربكم يوم القيمة
كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته والجواب عن الاول من وجوه الاول

المنع

المنع فی رؤیة الجوهر بل المرئی اللون والضوء الثانی نمنع کون المط العرض یصح رؤیته فان
القدرة والعلم والظنون والطعوم والروایح وغیرها لاتری وانکان اعراضا موجودة الثالث
نمنع اشتراکهما فی الرؤیة فان رؤیة الجوهر مخالفة لرؤیة العرض الرابع لانسلم ان الصحة ثبوتیة بل هی
عدمیة لان جنسها الامکان وهو عدمی فلا یفتقر الی علة الخامس لانم ان الحکم المشترک یستدعی
علة مشترکة فان الماء الحار بالشمس والحار بالنار اشترکا فی الحرارة مع اختلاف علتهما السادس
نمنع الحصر فی الوجود والحدوث ویکون العلة غیرها کالامکان وهو وان کان امرا اعتباریا
الا ان الصحة ایضا اعتباریة ویصح تعلل بعض الاعتباریات ببعض السابع لم لایجوز ان تکون
العلة هی الحدوث لانه وان کان امرا عدمیا لکن الصحة ایضا عدمیة ویجوز تعلیل
العدمیة العدمی الثامن لم لایجوز ان تکون العلة هی الوجود بشرط الحدوث او بشرط الامکان
والشرط جاز ان یکون عدمیا التاسع لم قلتم انه اذا کان الوجود علة لصحة رؤیة
الجواهر والعرض وجب ان یکون فی الباری تعالی کک وذلک لان وجود الباری تعـ
عین ماهیته ووجود الممکنات زاید علیها فیکونان مختلفین فلا یجب اشتراکهما فی الحکم
العاشر لم لایجوز ان یکون حقیقة ذاته تعالی مانعة بان لاتکون صادقة للرؤیة او
خصوصیة الجوهر والعرض شرطا فلا یمکن الرؤیة اما لحصول المانع او لعدم الشرط وان
کانت العلة موجودة الحادی عشر یلزم فی دلیلکم صحة رؤیة جمیع الموجودات من الصفات
والذوات وهو مح ضرورة الثانی عشر یلزم من دلیلکم ان یکون تعالی ملموسا لان
الجوهر والعرض ملموسان فصحة الملموسیة حکم مشترک فلا بد لها من علة مشترکة
هی الوجود فتکون الصحة الملموسة ثابتة فی حقه تعالی وعن الثانی من وجهین الاول
ان السؤال وقع لقومه لا لصحیث قالوا ارنا الله جهرة لانهم لما سئلوه الرؤیة واجابهم
لاستحالتها سئلها اقامة لعذره وانما اضافه الی نفسه لانهم قالوا لا نسئل لنا
بل لنفسک لیکون اقرب الی الاجابة فاذا رایته رایناه او نقول انما اضافه الی نفسه لانه
اذا منع هو من الاجابة کان اجسم المادة سؤالهم الثانی انه کان عالما باستحالة الرؤیة عقلا وزاد
الاستدلال علیها نقلا کما فی سؤال ابرهیم عم الثالث بالمنع من تعلیقها علی امر ممکن منکم استقرار الجبل ممکن

+ دو صفحہ قبل از این
در صفحہ سوم کہ بعد
۱۲۴ اسست
باید دید

بالحسن والقبح المذكورين فلو لم يكونا عقليين لما حكموا بذلك وليس حكمهم فيهما بملايمة الطبع فان الطبع
فى الناس مختلفة فكثير من الامور ينفر عنها طبع شخص ويميل اليها طبع اخر مع اتفاقهم على الحكم هنا
فتعين ان يكون الحاكم بذلك هو العقل وليس ذلك حكما نظريا والا لما حصل ذلك لمن ليس له
اهلية النظر من النساء والعوام فيكون حكما ضروريا وهو المطالثانى لو لم يكونا عقليين لزم رفع
الاحكام الشرعية واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم بيان الملازمة انه على ذلك التقدير
يجوز صدور القبيح منه تعالى ومن جملته الكذب فيجوز وقوعه منه تعالى تعالى عن ذلك علوا
كبيرا فاذا اخبرنا بحسن شئ او قبحه او وجوب شئ او ندبه او استحقاق ثواب وعقاب
لم نحكم بصحته بتجويز الكذب فترتفع الاحكام الشرعية والوعد والوعيد فتنتفى فايدة التكليف
الثالث انه لو لم يكونا عقليين لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب واللازم باطل والا لم يبق
لنا طريق الى الفرق بين المحق والمبطل وبيان الملازمة ظاهر لعدم قبحه حينئذ الرابع
انه لو لم يكونا عقليين لجاز تعذيب المؤمن واثابة الكافر ولم يستحق بالايمان ثواب ولا
بالكفر عقاب واللازم كالملزوم فى البطلان والملازمة ظاهرة فقول المصنف والتوالى
باطلة اشارة الى ما لجزم بهذه الوجوه الثلاثة الناشى كل واحد منها من مقدم هو نقيض
المطلوب ومن ذلك التالى فهو شرطيات ثلاث **قال** احتجت الاشاعرة بان الضروريات
الخ **اقول** ذكر الاشاعرة على سبيل المعارضة لادلة اهل العدل بان منعوا المدلول
واسندلوا على نفيه بوجوه الاول انه لو كان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ضرورة لما حصل
التفاوت بين هذه القضايا وغيرها من الضروريات لا تفاوت بينها بل الجزم فيها واحد والا
لجاز النقيض فلا يكون ضرورية هف واما بطلان اللازم فلانا نجد تفاوتا بين الحكم بحسن
الصدق والحكم بكون الكل اعظم من الجزء واستحالة اجتماع النقيضين فانا نتردد فى الاول
ونشك فيه دون الثانى وايضا لو كان يجب اتفاق العقلاء فيه والخلاف ظاهر الثانى
لو كان حسن الحسن وقبح القبيح ذاتيا لهما لما جاز ان ينقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا
لكنه ينقلب فلو كان ذاتيا لهما وهو المطلوب بيان الاول الملازمة ان ذاتى الشيء
لا يزول عنه والا لما كان ذاتيا له واما انه ينقلب فلوجهين الاول ان النبى ص اذا هرب

اصلكمن يقول انا الكاذب نبيا بعدان
الله ثم كلف
على ما قصه النبى وعل
لما لان الكاذب بحسن اذا اشتمل
اجتماع النقيضين و
وبين العلم باستحالة
بحسن الصدق وقبح الكذب
نجد تفاوته بين العلم
الضروريات لا تفاوت بينها
احتجت الاشاعرة بان
مع علمه بعدم
فى حسنه
ولانه يلزم
تكليف ما لا
وهو نقيض
الله تعالى
وتعين
دليل الحسن والقبح

من ظالم يريد قتله فجاء الظالم طالبا له وسئل عنه ذلك الانسان فان اخبرنا به عنده لزم
السعي في قتل النبي صلى الله عليه وسلم وهو قبيح وما يلزم منه القبيح فهو قبيح فيكون صدقه قبيحا فيجب حينئذ ان
يخبر بانه ليس عنده محافظة على حفظ النبي صلى الله عليه وسلم وذلك كذب فقد صار كذبه حسنا الثاني انه من قال
لاكذبن غدا يجب عليه الكذب غدا والا لزم خلف الوعد وهو قبيح الثالث انه لو كانت القبايح
فيها قبيحة لذاتها لما وقع تكليف ما لا يطاق منه تعالى فاللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان
الملازمة فلان من جملة ما ذكرتم من القبايح تكليف ما لا يطاق فيكون قبيحا وكل قبيح لا يجوز
على الله تعالى فعله وهي مقدمة اتفاقية فلا يجوز ان يقع منه تكليف ما لا يطاق واما
بطلان اللازم فلوجهين الاول كلف الكافر الذي مات على كفره بالايمان وهو قادر عليه
لان ... قادرا عليه لكان ممكنا بالنسبة اليه وهو باطل لان الله تعالى علم انه مؤمن فيكون
الايمان ... فهو محال وايمانه محال
مع انه كلفه به اتفاقا فكلفه بما لا يطاق الثاني انه كلف ابا لهب بالايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وتصديقه
في كل ما اخبر به والا لما استحق العقاب بالمخالفة ومن جملة ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن كقوله
تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون سيصلى نارا ذات لهب فقد كلفه
بانه يؤمن بان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين والجمع بينهما مح فقد كلفه بالمحال والجواب
ان المعارضات لا تسمع في المعقولات اذ الدليل علة للمدلول فتسليمه يلزم منه تسليم المدلول
فمنع المدلول على تقدير التسليم غير موجه ولا مسموع فان قيل ان المعارضة ههنا جائزة
من حيث انها كالنقض الاجمالي اجيب عنه على سبيل التفصيل اما الاول فبمنع المقدمتين
اي لا نسلم ان الضروريات لا تفاوت بينها فانها وان لم تكن نظرية لكنها متوقفة على تصور
الاطراف والتصورات متفاوتة في الجلاء والخفاء وايضا جاز توقفها على حدس وتجربة
او غير ذلك فيكون الخلاف او التفاوت والحاصل ان فيهما راجعين الى ذلك وعلى تقدير
التسليم تمنع المقدمة الثانية فانا لا نسلم ان بين العلم بحسن الصدق وبين اجتماع النقيضين
تفاوتا بل يحكم بكل واحد فان الصبيان والنساء يحكمون بهما على السوء وعن الثاني من وجوه
الاول بما ذكره المصنف وهو ان الكذب مشتمل على وجهين احدهما كونه كذبا والاخر كونه تخليصا

به النبوة من المظالم فلا تلزم بين الوجهين في الوجوه وهو قبيح بالاعتبار الاول وحسن بالاعتبار الثاني فما هو حسن لا ينقلب قبيحا وما هو قبيح لا ينقلب حسنا وكذا الكلام عن الوعد بالكذب فانه من حيث انه وفى بالعهد حسن ومن حيث انه كذب قبيح الثاني ان الكذب وان كان قبيحا لكن اسلام النبي الى القتل اقبح واذا اجتمع قبيحان ولا مخلص عنهما ارتكب اضعفهما ان الكذب لا نسلم انه في هذه المادة جايز بل يجب التورية والتعريض فان في المعاريض لمندوحة على الكذب وعن الثالث ان الايمان بالنظر الى ذاته ممكن فتتعلق به القدرة من هذا الاعتبار بل علم غير موثر في زوال الامكان لانه تابع ولا شيء من التابع بموثر والا لزم الدور والاخبار عن ابي لهب وقع بعد موته لا قبل وحينئذ لا يلزم تكليف ما لا يطاق **قال** البحث الثالث الى اخره **اقول** لما فرغ من البحثين اللذين هما كالمقدمة للمقصود شرع في المقصود بالذات وهو انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة وتنقيح المناط الخلاف هنا وهو انه لما كان عند الاشاعرة الافعال في حد انفسها ليست حسنة ولا قبيحة بل ذلك متعلق بالشرع ذهبوا الى جواز صدور الافعال التي هي قبيحة عند المعتزلة عنه تعالى وحينئذ تكون حسنة لانه تعالى لا يقبح افعال نفسه قالت المعتزلة انا استدللنا على قبحها في نفسها فلا يجوز صدورها عنه لما يلزم من المحال واستدل المصنف على مذهب المعتزلة بما تقريره ان الصارف عن فعل القبيح موجود والداعي اليه مفقود وكل ما وجد الصارف وانتفى الداعي امتنع الفعل اما المقدمة الاولى فلان الصارف عن فعل القبيح هو العلم بقبحه والغناء عنه وقد تقدم بيان كونه تعالى عالما بكل المعلومات التي من جملتها القبايح وغنيا في ذاته وصفاته والمستغني عن الشيء العالم بقبحه وبغنائه عنه لا يفعله اذا كان حكيما واما انتفاء الداعي فلانه اما داعي الحاجة اي الطبع وهو مستحيل عليه تعالى لما ثبت من كونه تعالى غنيا وليس له طبع واما داعي الحكمة الى داعي العقل وهو مفقود لان القبيح لا حكمة فيه واما المقدمة الثانية فلان الفعل في حد ذاته ممكن وواقع بالنذر وعلة كل ممكن مستند الى قادر فان عليته انما تقوم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجدا فقد وجدت تثبت العلية وعند تمامها يجب الفعل واذا لم يوجدا بقي على امكانه فلا يقع واما الاخلال في الواجب فلان الخلاف فيه قبيح وقد بان عن صدوره عنه **قال** احتجوا بانه تعالى كلف

البحث الرابع في خلق الاعمال ذهب المعتزلة الى ان العبد فاعل مؤثر في الفعل العادة يخلق فيه ... ابو الحسن الاشعري الى ان المؤثر هو الله تعالى وانه تعالى يخلق الفعل والقدرة معا

الكافر الخ **اقول** احتجت الاشاعرة على كونه تعالى فاعلا للقبيح بما تقريره انه تعالى كلف الكافر
الذي علم انه يموت على كفره بالايمان والتكليف به قبيح فيكون الله تعالى فاعلا للقبيح وهو
المطلوب اما الاول فظاهر واما ان تكليفه قبيح فلوجهين الاول ان من جملة القبائح عندكم ان يفعل
الشخص بالغير ما فيه هلاكه مع علمه بذلك وهذا المعنى موجود هنا فان تكليفه بالايمان مع
علمه بعدم صدوره منه موجب له عليه ومعاقب له على تركه وعقابه فيه هلاكه فقد
فعل به ما فيه هلاكه وهو قبيح ويكون فاعلا للقبيح الثاني ان تكليفه لفائدة او لا والثاني
عبث مستحيل عليه عندكم والاول اما ان يكون لفائدة النفع او الضرر والثاني قبيح والاول
اما ان يعود الى الله تعالى وهو محال او الى الكافرين وهو باطل لانه يعلم عدم وصوله اليه فيكون
عبثا وهو قبيح او الى غيره وهو قبيح ايضا لان ايلام زيد لنفع عمرو قبيح فقد بان ان تكليفه
قبيح على كل التقدير والجواب بالمنع من كون تكليفه قبيحا وما الزمتموه غير لازم اما الوجه الاول
فهو ان تكليف الكافر تعريضه بما يوجب له الثواب وذلك حسن فمع مخالفته واستحقاقه
العذاب لا يصير ذلك الحسن قبيحا كما ان الطبيب اذا اشعر الانسان بما هو سم ويميته وما
هو ملايم ومبقي لحياته وامره باجتناب الاول وفعل الثاني فانه يكون محسنا في حقه بذلك
فاذا خالف المريض وفعل العكس من قوله فلا يكون الطبيب مهلكا له واما الثاني فنقول
ليس الغرض من التكليف حصول النفع بل التعريض لايصال الثواب يمكن من استحقاق الثواب
ولا يكون له عليه حجة واما حصول الثواب بالفعل فهو غرض اخر مشروط باكتساب موجب
الاستحقاق الذي هو الايمان والعمل الصالح وكفره من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى **قال**
البحث الرابع في خلق الاعمال الخ **اقول** اختلف المتكلمون في الافعال التي تحصل عند قصورنا
ودواعينا هي صادرة عن قدرتنا او عن قدرة الله تعالى فذهب جهم بن صفوان الى انه
لا مؤثر في الوجود الا الى الله تعالى واما العبد ليس له فعل اصلا لا احداثا ولا كسبا وذهب الاشاعرة
والنجارية الى ان الافعال صادرة عنه تعالى وليس لاحداث فعل سواه وجعل للعبد الكسب
واختلفوا في الكسب فقال ابو الحسن الاشعري ان معناه ان الله تعالى اجرى العادة ان
العبد متى اختار الطاعة او المعصية فعلها الله تعالى فيه وفعل فيه القدرة عليها والعبد لم

الكلام في خلق الاعمال

الاختيار وليس لتلك القدرة في ذلك اثر بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي
ابو بكر ذات الفعل من الله تعالى وكونه طاعة او معصية او عبثا من العبد وذلك مناط التكليف
وعليه يستحق الثواب والعقاب كلطمة اليتيم فانها تقع تاديبا وتقع ظلما فذات اللطمة من الله تعالى
وكونه تاديبا او ظلما من العبد وقال قوم ان ذلك الكسب غير معلوم وقال ابو اسحق الاسفرايني ان الفعل
واقع بقدرة الله تعالى وقدرة العبد معا وذهب اهل العدل الى العبد فاعل لافعاله الصادرة
عنه وان لم تكن له قدرة مستقلة في ايقاع الفعل واختلفوا فقال اكثرهم ان العلم بذلك كسبي
وقال ابو الحسين انه ضروري واختار المصنف وهو الحق وعليه بوجوه الاول ان الضرورة قاضية
بالفرق بين حركاتنا الاختيارية كالقيام والقعود والاكل وامثالها والاضطرارية كحركات
النبض ووقوع الانسان من علو مع القادر فانه يمكن من ترك الاولى دون الثانية ولا
فارق الا القدرة فيكون لنا قدرة اذ على تقدير عدمها لم يقع فرق قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل
من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول صغير فانه يطفره واذا اتيت به الى جدول كبير
وضربته اشد الضرب فانه لا يطفره لانه يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر
لا يفرق الثاني انه لا يحسن مطلقا ذم العاصي على عصيانه ومدح المطيع على طاعته ولا يحسن
مطلقا ذمه على سواد لونه او قصره او عماه ولا مدحه على حسن صورته وطوله وكون الكواكب
مشرقة والفاكهة حلوة وغير ذلك وانما حصل ذلك الفعل الى المطيع والعاصي دون باقي المذكورات
قوله وهذا دليل الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره بوجهين الاول انك قلت ان العلم
باستناد الفعل الينا ضروري او استدللت على ذلك بما ذكرت في الوجهين والضروري لا يستدل
عليها الثاني ان يقرر الدليل الثاني يلزم منه الدور فيكون باطلا بيان اللزوم ان العقلاء انما
يمدحون العبد ويذمونه اذا علموا انه فاعل فلو استدللنا على العلم بانه فاعل بذلك لزم الدور
والجواب اما عن الاول فهو ان العلم حاصل بالمطلوب ضرورة لكن ضروريته غير ظاهرة و
دليلنا على ضروريته لا عليه وجاز ان يكون الشيء بديهيا بذاته كسبي واما عن الثاني فهو
انا نستدل على ان علمنا بانه فاعل ضروري لا على ثبوت العلم فلا دور **قال** احتجوا بان ما علم الله
تعالى الخ **اقول** لما فرغ من التنبيه على المذهب الحق شرع في ذكر بيان المخالف والجواب عنه

وهي

وهي من وجوه الاول ان فعل العبد واجب الوقوع او ممتنع ولا شئ من الواجب والممتنع مقدور عليهما
ينتج ان فعل العبد غير مقدور عليه تعالى جهلا او معلوما الا وقوع فيمتنع ان يقع والا لزم انقلابه
عليه تعالى جهلا فهو اما واجب او ممتنع واما الكبرى فقد تقطع الثاني فعل العبد ممكن وكل ممكن
حال استواء الداعي الى طرفيه يستحيل وقوع احدهما فيفتقر الى مرجح فمع حصوله يجب الراجح ومع عدمه
يمتنع ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع الثالث ان العبد لو كان قادرا لكان ترجيحه لاحد الطرفين
اعني الايجاد والترك على الاخر اما ان يكون لمرجح او لا فان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح وهو
بط كما تقدم وايضا لو جوزناه لزم انسداد باب اثبات الصانع اذ يجوز على ذلك التقدير ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فلا يفتقر الى فاعل وان كان الاول فذلك المرجح اما من فعل
العبد او من فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل الكلام اليه ونقول اما ان يكون لمرجح
او لا ويلزم التسلسل الا ان ينتهي الى مرجح هو من فعل الله تعالى لكن التسلسل محال فلزم الانتهاء
الى مرجح من فعل الله تعالى هو القسم الثاني وح نقول عند حصول ذلك المرجح اما ان يمكن ان لا
يحصل ذلك الفعل او لا فان كان الاول كان متساوي النسبة الى الطرفين فاختصاص احد الطرفين
بالوقوع في وقت دون اخرى اما ان يكون لمرجح اخر او لا فان لم يكن ما فرضناه مرجحا والفرض
انه مرجح هف وان كان الثاني وهو انه يمتنع ان لا يحصل الفعل فيكون واجبا وقد تقدم انه لا
قدرة على الواجب والجواب عن الاول ان الوجوب والامتناع المذكورين لاحقان لماهية الممكن
في فرض تعلق العلم باحد طرفيه وذلك لا يخرجه عن امكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة
وايضا العلم تابع للوقوع وعدمه فلا يكون مؤثرا فيهما وجوبا وامتناعا والا دار وبيان ذلك
ان الفعل ان وقع يكون الحاصل في الازل هو العلم بوقوعه وان لم يقع كان الحاصل هو العلم
بعدم الوقوع ففرض احدهما بدلا عن الاخر لا يقتضي تغيير العلم بل تقتضي ان يكون الحاصل
في الازل هو العلم بذلك الطرف وعن الثاني ان امكان الفعل انما هو بالنظر الى ماهيته من غير
التفات الى تساوي الطرفين او ترجح احدهما على الاخر وذلك هو المتعلق للقدرة وما ذكرتم
في الوجود لا يخرجه عن الامكان الذاتي وعن الثالث ان المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر
لا لمرجح كالهارب من السبع يعرض له طريقان متساويان والجائع يحضره رغيفان متساويان

ولانسد باب اثبات الصانع فان المرجح هنا موجود وهو الفاعل والواقع لا رجح وهو تعيين احد
المتساويين دون الاخر ولا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح ونقول انه يفتقر
الى مرجح وهو الداعي الى الفعل ومع حصوله يجب كما قرره ابو الحسين البصري فانه قال القدرة و
الارادة من فعل الله تعالى والعبد بتوسطهما يفعل فنسبة الفعل الى القدرة وحدها نسبة الامكان
واليها و الى الارادة معا بنسبة الوجوب ولا ينافي ذلك الاختيار لانا نعني بالاختيار انما هو
النسبة الى القدرة وحدها قوله ومع ذلك الى اخره اجاب عن كل واحد بجواب يختص به من حيث
المنع التفصيلي شرع بجواب من حيث النقض الاجمالي وهو من وجهين الاول انما ذكرتموه
عايد في حقه تعالى من غير فرق واما في الاول فيقال فعله تعالى اما معلوم الوقوع او لا
والاول واجب والثاني ممتنع ولا قدرة عليهما واما في الثاني فهو ان فعله تعالى ممكن وكل ممكن
حال استوى الداعي فح ومع المرجح فالراجح واجب والمرجوح ممتنع واما في الثالث فلان ترجيح الباري
تعالى لاحد الطرفين اما لمرجح او لا الى اخر الكلام فيلزم ان لا يكون له تعالى قدرة ولا اختيار وهو
باطل بالاجماع وهذا الزام لا محيص لهم عنه الرابع انها واردة على ما علم بالضرورة فانا نعلم ضرورة
ان لنا حركة اختيارية فيكون باطلة اذ لا فائدة فيها **قال** البحث الخامس الخ **اقول** ذهبت



الاشعرية الى انه تعالى مريد لجميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة طاعة كانت او معصية
لانه فاعل الكل فيكون مريدا لها وذهبت المعتزله والامامية الى انه تعالى مريد لافعال نفسه
ضرورة كونه مختارا فهو انما يفعل بالقدرة والارادة واما افعال العبد فهي تنقسم الى طاعة
ومعصية فالطاعة مرادة لله تعالى لا بمعنى الارادة المخصصة للفعل فان الفعل انما
يقع بارادة العبد عندهم بل الله يريده بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار و
المعصية غير مرادة له اي انه صارف عن طلبها واستدل المصنف على هذا المطلب بوجهين
الاول انه تعالى داعيا الى الطاعات وصارفا عن المعاصي وكلما كان كذلك ثبت المطلوب
اما الصغرى فلانه عالم بكل المعلومات ومن جملتها الطاعات وما فيها من الحسن والمصلحة
والمعاصي وما فيها من القبح والمفسدة ومع ذلك فهو حكيم فيكون له داع الى الطاعة وصارف
الى المعصية واما الكبرى فلما مر من تفسير الارادة والكراهة واذا كان كارها للمعصية استحال

نه يكون

ان يكون مريدا لها الثاني انه تعالى امر بالطاعة ونهى عن المعصية فيكون مريدا للاولى وكارها للثانية لانه تعالى

ان يامر الحكيم بما لا يريد او ينهى عما لا يكره والا لم يكن حكيما هف فلا يكون مريدا للمعاصي والا لكان

مريدا للنقيضين وهو مح **قال** احتجوا بانه لو كان الخ **اقول** احتجت الاشاعرة على مطلوبهم

بانه لو كان تعالى مريدا للطاعات وكارها للمعصية لكان مغلوبا واللازم بط فالملزوم مثله

اما الملازمة فلان الكافر اذا اراد الله تعالى منه الايمان على قولكم وكره كفره والكافر اراد كفر نفسه

وكره ايمانه والواقع مراد الكافر لا مراد الله تعالى فيكون الله تعالى مغلوبا لانه لم يقع مراده واما

بطلان اللازم فلان قدرته تعالى ذاتية او قديمة وقدرة الكافر زائدة او محدثة فيكون

الاولى اقوى والاقوى يكون غالبا والجواب قد تقدم ان ارادته تعالى على قسمين ارادة

جازمة موجبة للفعل واخرى متعلقة بان يصدر الفعل من المكلف باختياره وبارادته

والمغلوبية انما تلزم ان لو اراد الطاعة من العبد بالوجه الاول ولم يقع مراده لكنه ممنوع بل هي مراده

منه على وجه الاختيار والا لما استحق به ثوابا كما قال تعالى ولو شاء ربك لامن من في

الارض كلهم جميعا اي على وجه الجبر **قال** الفصل التاسع الخ **اقول** من فروع العدل

التكليف وهو لغة مشتق من الكلفة اعني المشقة واصطلاحا على معنيين مجازي

وهو الافعال الصادرة عن المكلف وحقيقي وهو ارادة من تجب طاعته ما فيه مشقة

ابتداءً بشرط الاعلام فالارادة شاملة للاحكام الخمسة عقلية كانت او نقلية وقوله من

تجب طاعته يخرج به من لم تجب طاعته ويدخل فيمن تجب طاعته الله تعالى والنبي والامام

والوالد والسيد والمنعم وبقيد كونه ابتداء خرج الجميع الا الله تعالى لان ارادتهم للواجبات

وغيرها ليس تكليفا لسبق ارادة الله على ارادتهم وبقيد المشقة خرج ارادته تعالى ما لا مشقة

فيه كالماكول والمشروب والمنكوح وبشرط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ما طلب منه

لا يكون مكلفا والاعلام اما بتكميل عقله فيستدل به او بارسال الرسل والعقل غريزة في

القلب يلزمها العلم بالضروريات مع سلامة الالات وهنا نظر من وجوه الاول ان الارادة

سبب التكليف لا نفسه لانه يقال اراد الله الطاعة فكلف بها فجعلها نفسه منظور

فيه الثاني انه ينتقض تكليفنا عكسا بالمنهيات فانها مكروهة لا مرادة واستعمال الارادة في

الى متعجب ان اشتهر بيان الطاعات من الكافرين يكون مغلوبا ان الكافرين اراد المعصية وانه مريد الطاعة والواقع مراد الكافر فيكون الله تعالى مغلوبا متعنت هو معلوم ان الجواب مراده تعالى من الكافر الطاعة اختيارا بحيث الفصل التاسع في المتن في فروع العدل التكليف ان فروع المتن عند قطعيتهم

مشتقة ابتداء

اي بشرط الاعلام مبين

بتعميم اي التكليف في العدل التكليف

الترك خلاف الاصطلاح الثالث ان نكاح الحليلة واكل لحم الهدى والاضحية مشتهى طبعا وليس فيه مشقة فيخرج وكذا ما لا مشقة اصلاً كتسبيحة واحدة الرابع ان الاعلام شرط لحسن التكليف لا قيد فى ماهيته فلا وجه لذكره واهمال باقى شرايطه فالاولى ان يقال هو بعث من يجب طاعته ابتداء على ما فى شانه المشقة جلبا من حيث هو مشقة كذلك فاعتبرنا المشقة فى جلبه ليدخل التسبيحة الواحدة واعتبرنا الحيثية ليدخل الهدى ونكاح الحليلة **قال** وهو حسن الخ

اقول لما فرغ من ماهية التكليف شرع فى احكامه فقال انه حسن لانه من فعل الله تعالى وكل افعاله تعالى حسنة اما الصغرى فلانه الفرض والكبرى تقدمت وهو مذهب المعتزلة خلافا للبراهمة واما وجه حسنه فنقول ان التكليف فعل الله تعالى وكل افعاله لا بد لها من غرض والتكليف لا بد له من غرض والصغرى ظاهرة واما الكبرى فلانه لو لم يكن فعله تعالى لغرض لكان عبثا والعبث قبيح ثم نقول الغرض من التكليف اما ان يكون عائدا اليه تعالى او الى غيره والاول محال لانه اما جلب نفع او دفع ضرر وكلاهما مستحيلان فى حقه تعالى والثانى اما ان يعود الى المكلف او الى غيره والثانى قبيح لان تعذيب شخص لنفع غيره قبيح والاول اما ان يكون جلب نفع او دفع ضرر او امر آخر وهو التعريض والاول والثانى باطلان فان الكافر الذى يموت على كفره مكلف مع ان تكليفه لا يجلب له نفعا ولا يدفع عنه ضررا فتعين الثالث وهو التعريض للنفع ثم ذلك النفع اما ان يصح الابتداء به او لا والاول محال والا لكان توسط التكليف عبثا فتعين الثانى وذلك النفع هو الثواب اعنى النفع المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل وانما قلنا انه لا يصح الابتداء به لاشتماله على التعظيم الذى لا يحسن الا للمستحق ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والارذال كتعظيم العلماء وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهى الطاعات واجتناب المعاصى ومعنى التعريض هو جعل المكلف على الصفات التى يمكنه الوصول الى الثواب معها وبعثه على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اذا فعل ما كلفه به **قال** وهو واجب الخ **اقول** ذهبت الاشعرية الى ان التكليف تفضل منه تعالى ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعل وذهبت المعتزلة والامامية الى انه واجب عليه بمعنى ان الحكمة تقتضى ذلك لا ان غيره اوجبه عليه وكذا الكلام فى باقى الواجبات من اللطف وغيره واحتج المصنف

على الوجوب بانه لو لم يكن التكليف واجبا لزم الاغراء بالقبيح واللازم بط فالملزوم مثله اما بطلان
اللازم فلان الاغراء بالقبيح قبيح وقد تقدم كونه تعالى لا يفعل القبيح واما بيان الملازمة فلانه
لما خلق الانسان وكمل عقله وركب فيه شهوة وميلا الى القبائح ونفورا عن الطاعات فلو لم
يقرر عنده وجوب الواجب ويكلفه بفعله وحرمة الحرام ويكلفه بتركه وبعده وبنوعده لكان
مغريا له بالقبيح والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح غير كاف لان كثيرا من العقلاء يعرفون ذلك
ويعلمون حصول المدح على الحسن والذم على القبيح ويقضون اوطارهم من اللذات القبيحة
استسهالا للذم وعدم الاحتفال بالمدح فلا بد من مرجح اخر هو التكليف **قال** وشرط
التكليف الخ **اقول** شرايط التكليف تنقسم الى ثلاثة اقسام الاول العائدة الى المكلف
وهو امور الاول ان يكون عالما بصفات الفعل الذي يقع التكليف به لئلا يامر بترك الواجب
وفعل القبيح الثاني ان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب والالم لئلا يؤمن ان يوصل
اليه بعضه فلا يحسن التكليف الثالث ان يكون قادرا على الايصال اذ لولاه لما وصل الى المكلف عوضه
فيكون تكليفه قبيحا الرابع ان يكون القبيح ممتنعا عليه اذ لو جاز عليه القبيح لما امن خلف الوعد
الثاني عايدة الى الفعل المكلف به وهو امران الاول ان يكون ممكنا لاستحالة التكليف بالمحال
الثاني ان يكون مما يستحق به الثواب كالواجب والندب وترك القبيح الثالث العايدة الى المكلف
وهي امور الاول كونه قادرا على ما كلف به الثاني كونه مميزا بينه وبين غيره مما لم يكلف به الثالث
كونه متمكنا من آلة الفعل الرابع كونه متمكنا من العلم بما يحتاج اليه فهذه شرايط حسن التكليف
وبدونها لا يحسن **قال** وهو ينقسم الى علم وظن وعمل **اقول** المكلف به اما علم واما
ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي كمعرفة الله تعالى وصفاته وعدله ونبوة الانبياء و
امامة الائمة عليهم السلام او سمعي كالشرعيات من الفقه والحديث والتفسير واما
الظن فنحو كثير من الشرعيات كالقبلة وغيرها واما العمل فهو اما عقلي كرد الوديعة وشكر المنعم
والصدق والانصاف وترك الظلم والكذب وغيرها من فعل الواجبات والتفضل والاحسان
وحسن السيرة وغيرها من المندوبات واما سمعي كايقاع الصلوة والصوم والحج والجهاد وغيرها
من الاعمال الشرعية الواجبة والمندوبة **قال** البحث الثاني في اللطف **اقول** لما فرغ من التكليف

بقبيح والاخلال بالقبيح قبيح واللذان

ومباحثه شرع في اللطف وهنا مسائل الاولى في تعريفه وعرفه بانه ما يقرب المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين فالاول جنس شامل اللطف وغيره من الالات والقدرة فانها باجمعها تقرب الى فعل الطاعة وتبعد عن المعصية وبقوله ولم يكن له حظ في التمكين خرج القدرة والالات التي بها يتمكن من ايقاع الفعل فان هذه كلها لها حظ في التمكين اذ بدونها لا يمكن ايقاع الفعل واما اللطف فليس كذلك اذ وقوع الفعل المطلوب فيه بدونه ممكن لكن معه يكون الفعل الى الوقوع اقرب بعد امكانه الصرف ونزيد في تعريفه ولا يبلغ الالجاء اذ الالجاء ينافي التكليف فيكون ايضا منافيا له ثم ان اللطف ان كان في فعل الطاعة يسمى توفيقا وان كان في ترك المعصية يسمى عصمة الثانية هل هو واجب ام لا ذهب الاشاعرة الى انه غير واجب بناء على قواعدهم من نفي الحكم العقلي وذهب المعتزلة والامامية الى انه واجب وهو الحق واستدل المصنف على وجوبه بما تقريره انه لو لم يكن واجبا لزم نقض الغرض واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا بينا انه تعالى مريد للطاعة وكاره للمعصية فاذا علم ان المكلف لا يختار الطاعة ولا يترك المعصية او لا يكون اقرب الى ذلك الا عند فعل يفعله به وذلك الفعل ليس فيه مشقة ولا غضاضة فانه يجب في حكمته ان يفعله اذ لو لم يفعله لكشف ذلك اما عن عدم ارادته لذلك الفعل وهو باطل لما تقدم او عن نقض غرضه اذ كان مريدا له لكن ثبت كونه مريدا له فيكون ناقضا لغرضه ويجري ذلك في الشاهد مجرى من اراد حضور شخص الى وليمته وعرف او غلب على ظنه ان ذلك الشخص لا يحضر الا مع فعل يفعله من ارسال رسول او نوع ادب او بشاشة او غير ذلك من الافعال ولا غضاضة عليه في فعل ذلك فمتى لم يفعل عد مناقضا لغرضه واما بطلان اللازم فلان نقض الغرض نقص والنقص عليه تعالى محال ولان العقلاء يعدونه سفيها وهو منفي بالحكمة الثالثة في اقسام اللطف اما من فعل الله تعالى او من فعل غيره فان كان الاول وجب عليه تعالى فعله والا لكان مناقضا لغرضه كما تقدم وذلك كنصب الادلة وارسال الرسل وخلق المعجزات او غير ذلك وان كان الثاني فاما ان يكون ذلك اللطف لفعل نفسه او لفعل غيره فان كان الاول وجب عليه تعالى ان يعرفه به ويوجبه عليه والا لكان ناقضا لغرضه كما تقدم فان قام به ذلك الغير وفعله فقد حصل المقصود

ولا فقد

قال البحث الثالث في الالم وفيه مباحث بعضها ان القبيح من فعلنا خاصة والحسن اما من فعلنا او من فعله تعالى اما مع الاباحة كذبح الحيوان او مع منذوبية كالضحايا او مع وجوبه كالكفارات والنذر وفي ذلك كله على الشكل وفي واما من فعله تعالى فاما للاستحقاق كالعقاب او ابتداء

والاقتداء من قبل نفسه وكان يجب عليه وذلك كبعثة الرسل والائمة عليهم السلام والاقتداء بهم والنظر في ادلتهم وغير ذلك وان كان الثاني اي يكون لطفاً لفعل غيره وحينئذ لا يجوز منه تعالى نفي تكليف الملطوف به الا اذا علم ان ذلك الغير يفعل اللطف اذ لو علم انه لا يقع منه فعل اللطف ثم كلفه بالفعل الملطوف فيه لكان مناقضاً لغرضه ويجب هنا ايضاً امران الاول الايجاب ذلك اللطف على ذلك الغير والا لجاز له تركه فلا يحصل الغرض وذلك كتبليغ الرسالة واداء الشريعة الثاني يجب ان يحصل لذلك الغير في القيام بهذا اللطف مصلحة وفائدة اذ تكليف شخص لمصلحة غيره قبيح تعالى الله عنه **قال** البحث الثالث في الالم **اقول** لما كانت الالام قد تكون الطافاً اتبع بحث اللطف ببحث الالم وقدم تعريفه والبحث هنا في الالم وقبحه وحسنه واختلف الناس في ذلك فقال الثنوية جميع الالام كلها قبيحة وقالت الاشاعرة جميعها حسنة وقالت البكرية والتناسخية ما كان مستحقاً فهو حسن والا فقبيح وقال ابو علي الجبائي ما كان منها ظلماً فهو قبيح والباقي حسن والمحققون قسموها الى قبيح والى حسن فالقبيح ذكر بعض العلماء له وجوهاً ثلاثة الاول ان يكون عبثاً كمن يستاجر شخصاً ليستقي له من البحر ويصب فيه الثاني ان يكون ظلماً كلطمة اليتيم لغير التاديب الثالث ان يكون له مفسدة كايلام الظالم على ظلمه اذا علم انه يزداد ظلماً بذلك فانه قبيح مع انه ليس بعبث ولا ظلم والحسن ذكروا له وجوهاً الاول كونه مستحقاً للعقاب كضرب السيد عبده على عصيانه الثاني اشتماله على دفع ضرر كشرب المريض الدواء المر الثالث كونه جالباً للنفع كالمعوض عنه مع اللطفية الرابع كونه بمجرى العادة كاحراق الله تعالى الطفل الملقى في النار الخامس ان يفعل دفعاً عن النفس كما اذا قتلنا من يقصد قتلنا اذا تقرر هذا فالقبيح انما يصدر عنها خاصة لاستحالة كونه تعالى فاعلاً للقبيح والعوض فيه علينا واما الحسن فقد يصدر عنا وقد يصدر عنه تعالى اما الذي يصدر عنا فاما مع اباحته كذبح الحيوان للاكل او مع ندبه كذبح الاضحية والعقيقة او مع وجوبه كذبح النذر والكفارات وهدي التمتع والعوض فيهذه الثلاثة على الله تعالى اما استحقاقها العوض فلكونها تالمت الما غير مستحق واما كونه على الله تعالى فلانه مالك لنا وللحيوانات وقد امرنا بايلامها ونحن مامورون واما الالم الحاصل بمجرى العادة والعوض فيه

التمتع والا فانه ع النبي والا باللطف انما يجب على الغير او يحصل لذلك الغير في ... مقاله التكليف بعثة الرسل مع اللطف الغير واللطف معاً ما لا يتم والنفع وبما لا يقع عن الربح ... اللطف واللطف الملطوف به المبين يقع عن مابين

علينا لانا قصدنا ايلام الطفل الملقى فى النار والبارى تعـ لم يقصد ذلك بل علق النار وليست النار
وشبهها الا الالة فى الايلام كالسيف فكما انه لا عوض على الحداد فكذا ههنا هذا اذا قلنا ان المحرق
هو الله تعالى بمجرى العادة فلان اجراء العادة حكمة لا يجوز نقضها والله تعالى قد نهانا عن
هذا الالقاء فصار الملقى كانه المولم فى الحقيقة واما الذى يصدر عنه لا بتركة العبد فاما على وجه
الاستحقاق كالعقاب وذلك لا يستحق به عوضا ولا على وجه الاستحقاق فيكون اما مبتدءا
وذلك كالالم الصادر فى الدنيا اما للمكلفين او لغيرهم كالاطفال واختلف فى جهة حسنها فقال المصنف
لابد فى حسنها من امرين احدهما العوض الزايد الذى يختار معه المكلف الالم لو عرض عليه وثانيهما اشتماله
على اللطف اما للمتالم كما فى حق المكلفين فان الواحد منا اذا تالم رجع الى الله تعالى وتلافى بالتوبة
وخروج الى الناس من حقوقهم وبالجملة يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية او لغيره كما فى حق الطفل فانا
اذا شاهدنا الطفل يتالم كان ذلك لطفا لنا فى اجتناب المعاصى فبالاول اعنى العوض يخرج
عن كونه ظلما وبالثانى اعنى اللطف يخرج عن كونه عبثا فاذن يجب ان يكون فى الالم عوض زايد
وغرض والا لكان الله ظالما او عابثا تعالى الله عنهما وهما قبيحان وبه قال ابو هاشم وقال ابو على ابوه
وجود العوض كاف فى حسن الالم سواء كان لطفا او لا وقال عباد بن سليمان الصيمرى كونه لطفا
كاف فى الحسن اذا كان للمتالم ولهم فى تقرير هذه الاقوال تقريرات استدلالات لا نطول بذكرها
لكن المحقق وافق المصنف **قال** البحث الرابع فى الاعواض الخ **اقول** لما بحث عن الالم وامثاله
شرع فى العوض وعرفه بانه النفع المستحق الخالى عن تعظيم واجلال فالنفع جنس يشمل له ولغيره
وبقيد المستحق خرج التفضل وبقيد الخالى عن التعظيم خرج الثواب وهو قسمان احدهما مستحق
علينا لا عليه تعالى وذلك يجب ان يكون مساويا للالم لا ازيد ولا انقص والا لزم الظلم المولم لو
كان زايدا والمتالم لو كان ناقصا وثانيهما مستحق عليه تعالى باحد الاسباب المتقدمة وذلك يجب
على الالم الى حد الرضا عند كل شخص بحيث لو عرضنا عليه الالم والعوض الزايد لاختار الالم رغبة فى
ذلك العوض اذ لولا الزيادة لقبح فعل الالم اذ لا فايدة فيه **قال** واختلف العدلية الخ **اقول** الالام
الصادرة عن الحيوانات العجم كالسبع وغيرها لابد فيها من العوض فذهب المحققون الى انه واجب على الله تعالى
لانه تعالى خلقها ومكنها وجعل فيها ميلا الى الايلام مع امكان ان لا يخلقها ولم يجعل فيها ميلا الى

الايلام ومعذلك لم يجعل لها عقلاً مميزاً بين الحسن والقبح ولا امراً زاجراً مع امكان ان يجعل لها ذلك

فكان على هذا كالمغري لها فلو لم يكن عوض آلامها عليه لقبح منه ذلك وقال القاضي ان كان الحيوان

ملجأ الى الايلام كما لو اجاعها ايام متعددة فالعوض على الله تعالى وان لم يكن ملجأ فالعوض على الحيوان

المباشر واحتج بان التمكين لا يقتضي انتقال العوض المباشر الى الممكن والا لوجب عوض القتل على حداد

السيف لانه ممكن للقاتل من القتل واللازم بط فكذا الملزوم وبطلان اللازم وبيان الملازمة

ظاهران اما في صفة الالجاء فانه يقتضي استناد الفعل في الحقيقة الى الملجئ ولهذا يحسن ذمه

دون الملجأ وايضاً لو كان العوض عليه تعالى لما حسن منعها واللازم باطل فكذا الملزوم ثم بيان الملازمة

ان العوض عليه تعالى يجب تزايده بحيث يختار معه الالم فكان هنالك واذا كان الالم مختاراً

لم يحسن المنع واما بطلان اللازم فلانه يحسن منا قطعاً الامتناع من ايلامها وزجرها عنا

بانواع الزواجر والجواب عن الاول بان الفرق حاصل بين القاتل وهذا الحيوان وذلك لان

القاتل ممنوع من القتل بالزواجر الشرعية وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام ولهذا

لم يكن العوض على صانع السيف بل عليه بخلاف ما نحن فيه وعن الثاني بانه قد يحسن المنع عن

الحسن اذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع المعاقب عن العقاب وايضاً لو صح دليلكم لزم

ان لا يحسن منا التداوي على الآلام المبتدئة واللازم بط بالاجماع فما اجيب فهو جوابنا وقال ابو

علي الجبائي ان العوض على الحيوان المباشر لقوله عم ينتصف للجماء من القرناء والانتصاف

انما يكون باخذ العوض من الجاني وايصاله الى المجني عليه وقال قوم انه لا عوض هنا الا على الله

تعالى لا على الحيوان لقوله جرح العجماء جبار والجواب عن هذين الخبرين بانهما من الآحاد فلا

يكون حجة في المسائل العلمية وعلى تقدير التسليم لصحتهما فهما قابلان للتاويل اما الاول فلان

الاول ان الانتصاف هو ايصال عوض الالم الى المجني عليه اعم من ان يكون من الجاني او غيره

فان الواحد منا لو قال لمن جنى عليه عبده لانصفك من عبدي ثم انه عوضه عن الم

الصادر عن عبده يسمى منتصفاً فكذا هنا جاز ان يكون الانتصاف بايصال العوض

لكنه من الله تعالى الثاني انه يحتمل ان يريد بالجماء المظلوم وبالقرناء الظالم على وجه

الاستعاره ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماء في عدم القوة على دفع العدو وهو

وبطلان اللازم وبطلان الملازمة ظاهر لان دما صفة لا بخار فانه يقتضي استناد الفعل في الحقيقة الى الملجأ

للفقراء في القوة على الدفع واما الثاني فيحمل على ان يراد بالجبار انه لا يستحق به قصاصا في الدنيا وذلك لا ينافي استحقاق العوض على الله تعالى اذ نفي القصاص لا يستلزم نفي العوض **قال** وهو واجب ولا لزم الظلم **اقول** العوض اما مستحق عليه تعالى فيجب عليه ايصاله الى مستحقه والا لكان ظالما تعالى الله عنه والعلم بذلك ضروري واما مستحق على العبد فيجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم لانه لما مكنه من الظلم باعطاء القدرة ولم يمنعه بالجبر وجب عليه الانتصاف وهو ان يأخذ من منافع الظالم التي استحقها على الله تعالى او غيره للمظلوم بقدر ما يوازي ظلمه والا لكان تعالى بالتمكين ظالما ولا يلزم من تمكينه للظالم وجوب العوض عليه تعالى لانه لم يامره بالظلم ولم يجبره عليه بل انما اعطاه القدرة والتمكين ليستعمل ذلك في الطاعة ومثاله من اعطى شخصا سيفا ليقتل به كافرا فقتل به مؤمنا فكما ان العوض هنا على القاتل فكذا هناك **قال** وهل يجوز ان يمكن الله تعالى الخ **اقول** قد ذكرنا ان الانتصاف الذي هو نقل المنافع الى المظلوم واجب عليه تعالى والان نقول هل يجوز في الحكمة ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له يوازي من صدر عنه ام لا جوز ذلك ابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي وابو هاشم ومنعه السيد المرتضى رضوان الله عليه حجة الاولين انه لو لم يكن جايزا لما وقع لكنه واقع فيكون جايزا وهو المطلوب اما الملازمة فظاهرة واما بيان الوقوع فلانا نرى الملوك والظلمة تصدر عنهم الام عظيمة ومن المستبعد ان يكون في جنب ذلك الظالم القاهر اعواض يوازي ما صدر منه بالنسبة الى كل واحد واحد من المظلومين والجواب غير مستبعد ان يكون قد حصل لذلك الظالم من الالام التي يفعلها الله تعالى به اعواض كثيرة بحيث يوازي ما فعله عليه فان العوض عليه تعالى زايد الى حد الرضا وعلينا مساوي ثم اختلف هؤلاء المجوزون في انه هل يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له ام لا فقال ابو القاسم يجوز ذلك لجواز ان يضمن الله تعالى عنه ويتفضل عليه باعواض يوصلها الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز لان التفضل عليه جايز والانتصاف واجب ولا يعلق الواجب على الجايز وقال يجب على الله تعالى تبقيته كي يحصل له اعواض ينقلها عنه ورد السيد المرتضى رحمه الله بان الانتصاف واجب والتفضل والتبقية جايزان فلا يعلق الانتصاف عليهما **قال** البحث الخامس في الارزاق الخ **اقول** الرزق وعند اهل العدل هو ما صح ان ينتفع به ولم يكن لاحد

او منع المستحيل لان الانتصاف ... ولا يعلق التفضل بالجايز ... من الظالم ومنعه ابو هاشم ... على الظالم بالعوض ... الدنيا بغير عوض بل بتفضل الله ... واختلفوا في جواز خروجه من ... يجوز عقلا تجويزه ابو هاشم ... الله تعالى من الظالم ما لا عوض ... لان الظالم وهل يجوز ان يمكن ... وهو واجب

بهامش

فيه العوض

البحث الخامس في الارزاق والاسعار ... الرزق عند اهل ... ما صح الانتفاع به ... والاسعار

منع المنتفع منه وهو اعم من ان يكون مالا او ولدا او جاها او علما او حياة او زوجة او صاحبا الخ الى فى تعريفه بلفظة ما والمراد بالصحة نقيض الحظر وهو ما جاز عقلا وشرعا ولا نشترط فيه ان يكون ملكا فان البهيمة مرزوقة وليست مالكة والولد والعلم رزق ولا يقال انه ملك وقولنا ولم يكن لاحد منع المنتفع منه ليخرج الطعام الموضوع للضيافة قبل استهلاكه بالمضغ فان للمالك منعه منه قبل استهلاكه فليس برزق وعند الاشاعرة الرزق ما اكل حراما كان او حلالا ويتفرع على القولين ان الحرام هل هو رزق او لا وهل يجوز ان ياكل الانسان رزق غيره فعند الاشاعرة ان الحرام رزق ولا ياكل الانسان رزق غيره وعند اهل العدل ان الحرام ليس برزق ويأكل الانسان رزق غيره واستدلوا على ان الحرام ليس برزق بقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم امر بالانفاق من الرزق والله تعالى لا يامر بالانفاق من الحرام اذ التصرف فى الحرام منهى عنه فلا يقع مامورا به وفى هذا الدليل نظر اما اولا فللمنع من كون ما للعموم فى الخبر واما ثانيا فلانا نمنع كون من فى الآية للتبيين لان شرطها ان يكون بعدها اسم مبهم نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وليس هنا كذلك بل هى للتبعيض فيكون قد امرنا بانفاق بعض الرزق فلا يدل على المطلوب وعلى تقدير تسليم العموم وكون من للتبيين يجوز تخصيص العام بما ذكرتم واعلم ان الرزق يجوز طلبه بل قد يجب كما اذا لم يكن ثم وجه غيره وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم كما اذا اشتمل وجه نهى الشارع عنه وقد يكره كما اذا اشتمل على ما ينبغى التنزه عنه ثم ان الرزق قد يكون تفضلا منه تعالى بان لا يكون للمكلف فيه لطف وقد يكون فيه لطف وذلك فيما يجتهد فى تحصيله ووجه لطفيته ان تحصيل الطالب عقيبه بان المنافع الدنيوية انما تحصل بالتعب فالاخروية اولى ذهبت الصوفية الى انه لا يجوز السعى فى طلبه والدليل على ما قلناه وجوه الاول طلب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب الثانى قوله تعالى فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله وقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم قال المفسرون الابتغاء التكسب والفضل الرزق وغير ذلك من الآيات الثالث قوله سافروا تغنموا وقوله الرزق عشرة اجزاء تسعة منها فى التجارة وغير ذلك من الاخبار احتجت الصوفية بوجوه الاول ان الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز فلا يجوز طلبه الثانى ان فى الطلب مساعدة

الظالم باعطائه الطمعاوات وغيرها ومساعدة الظالم حرام وكذا ما يؤدي اليها الثالث قوله لو توكلتم
على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا واذا كان التوكل مامورا به فالطلب
منهي عنه والجواب عن الاول ان اردتم ان كل الحلال مختلط فهو ممنوع وان اردتم بعضه فهو مسلم لكن
التكليف مشروط بالعلم فمع عدم العلم لا حرمة خصوصا واليد ظاهرة في الملك واورد عليهم شيخنا
سالم بن محفوظ انه يلزم من هذا ان لا يجوز اكله كما لا يجوز طلبه ولهم ان يقولوا انا نأكل قدر
الضرورة لكن الواقع منهم بخلافه وعن الثاني ان المساعدة ليس مقصوده ولا مراده بل توخاها وعن
الثالث ان التوكل لا ينافي الطلب والتكسب في حال طلبه متوكل ايضا ولهذا اردفه بالغدو و
مع انه ليس في الحديث نهي عن الطلب الذي هو مناط البحث بل تبيين فيه انكم لو اشتغلتم بالطاعة
عن الطلب لرزقكم الله ما يقيم به ابدانكم كما رزق الطير ما يقيم به ابدانها بتهيئة الاسباب ثم
اردفه ثانيا بالغدو الذي هو الطلب **قال** والاجل هو الوقت الخ **اقول** انما بحث المتكلمون
عن الاجل لانه من قسم الالطاف فان موت شخص في وقت قد يكون لطفا لغيره من المكلفين و
الاجل هو الوقت واجل الدين هو وقت حلوله واجل الحيوان هو الوقت الذي يحصل فيه موته و
عرف المتكلمون الوقت بانه الحادث او ما يقدر تقدير الحادث بحيث يجعل علما لحدوث غيره
كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فطلوع الشمس امر معلوم حادث يجعل وقتا لغيره ولو فرض
جهالة الطلوع وعلم مجيء زيد صح ان يقال طلوع الشمس عند مجيء زيد واما المقدر تقدير
الحادث فكما في العدم المتجدد كما يقال جاء زيد عند انقطاع المطر فجعل انقطاع المطر وقتا وان كان
عدما لتجدده وفي هذا نظر فان وقت كل شيء يجب وقوع ذلك الشيء فيه وليس قدوم
زيد واقعا في طلوع الشمس بل واقع في زمان يدل عليه لفظة عند والاجود ان يقال وقت
كل شيء هو المقدار من الزمان الذي يقع فيه ذلك الشيء والزمان مقدار حركة السماء **قال**
واختلفوا في المقتول الخ **اقول** لا خلاف في ان الحيوان الذي يموت حتف انفه انه يموت
باجله وانما الخلاف فيمن يموت بسبب كالمقتول فقال البغداديون من المعتزلة انه لم يمت
باجله وانه لو لم يقتل لعاش قطعا واحتجوا بانه لو لم يوجب ان يعيش لكان من ذبح غنم غيره محسنا
اليه مصلحها واللازم باطل فانه يستحق الذم من العقلاء على ذلك قطعها وقال ابو الهذيل من

المعتزلة والاشاعرة انه مات باجله وانه لو لم يقتل لوجب ان يموت واحتجوا بانه لو لم يجب ان يموت لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وايضا يلزم ان يكون القاتل قد قطع اجله وهو باطل لانه خلاف معلوم تعالى محال ولا قدرة على الحكم وكلاهما ضعيف اما الاول فبانه انما لم يكن محسنا باعتبار تفويته الاعواض الكثيرة فانه لو لا ذبحه لكان موته من قبل الله تعالى فتزايد اعواضه على اعواض الذبح وفيه نظر فان العقلاء انما يذمونه على الذبح وتفويت الحيات ولهذا لو سئل الواحد منهم لقال ذلك ولا قرب في الجواب انا نحكم على ذابح الشاة بالظلم ونذمه لتجويز حياتها وايضا باعتبار اقدامه على مال الغير ولهذا يغرم القيمة واما الثاني فلان المعلوم جاز ان يكون مشروطا ح لا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلا واما قوله يلزم ان يكون قد قطع اجله ان اراد بالاجل الوقت الذي علم الله تعالى انه لو لم يقتل لعاش اليه فلا نسلم انه يكون قاطعا لاجله وان اراد به الوقت الذي بطلت حياته فيه فالملازمة ممنوعة وقالت البصريون من المعتزلة ان اجل الحيوان مط سواء كان بسبب او بغيره هو الوقت الذي يعلم الله انه لو لم يقتل لبطلت حيوته فيه وحينئذ يجوز ان يكون بطلان حيات المقتول اجلا ان كان ذلك الوقت هو الوقت الذي علمه الله تعالى ويجوز ان لا يكون ان كان غيره وهو اختيار المحققين لعدم دليل قاطع على احد الطرفين ولقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب اي يعيش من يريد القتل والمقتول لو لم يقتل والتنكير للحيات ينفي الوجوب لكل واحد **قال** والسعر الخ **اقول** السعر هو تقدير البدل فيما تباع به الاشياء وليس هو نفس البدل لان البدل هو الثمن او المثمن ولا شئ منهما بسعر وهو قسمان رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو السعر المرتفع عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا اتحاد الوقت والمكان لانه لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان بيعه ويجوز ان يقع رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله عليها لانه ليس مكان بيعه ويجوز ان يقع رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلاء هو قد يكون من الله تعالى اذا كان السبب منه كما اذا قلل جنس المتاع العين واكثر رغبات الناس اليه لمصلحة المكلفين اجمع او بان

والسعر هو تقدير البدل فيما تباع به الاشياء وهو رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء زيادة السعر مع اتحاد الوقت والمكان وكل منهما قد يكون منه تعالى وقد يكون من العبد

وتعلم بان المقتول لو لم يقتل ... (marginal gloss, partly illegible)

والسعر هو منه تعالى او من المخلوق

ترسل الجراد ويحبس الغيث كما ابتلاء للخلق فيقع الغلاء واذا كثر المتاع المعين وقلل الرغبات فيقع الرخص تفضلا منه وقد يكون من قبلنا كما اذا احل السلطان الناس على بيع المتاع بسعر غال ظلما منه او الاحتكار ومنع الجلب خوفا لظلمه فيقع الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على البيع بسعر منحط فيحصل الرخص وبالجملة متى علم فيه وجه قبيح فهو منا خاصة **قال الفصل العاشر فى النبوة الخ اقول** لما فرغ من مباحث التوحيد والعدل شرع فى بحث النبوة وقدم البحث فى تعريف النبى هو المسمى بمطلب ما اى ما النبى اذ البحث عن الشيء مسبوق بتصوره اولا فنقول النبى لغة ماخوذ من الانباء وهو الاخبار اى المخبر عن الله تعالى وقيل ماخوذ من النبوة وهى الارتفاع ومنه يقال نبا فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبى هو الطريق ويقال للرسل انبياء الله لكونهم طرق الهداية اليه واصطلاحا هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فالانسان المخبر جنس شامل للنبى وغيره ويخرج به الملك لانه مخبر ايضا لكنه ليس بانسان وقولنا المخبر عن الله تعالى يخرج به المخبر عن غيره وقولنا بغير واسطة احد من البشر يخرج به الامام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى لكن بواسطة البشر اعنى النبى صلى الله عليه وآله **قال والحكمة تدعو الخ اقول** لما فرغ من تعريف النبى شرع فى بيان وجوب وجود النبى وهو المسمى بمطلب هل البسيطة اى هل النبى واجب فى الحكمة وغاية وجوده وهو المسمى بمطلب لم اى لم وجد مطلب النبى اما المطلب الاول فنقول ذهب ارباب الملل واكثر الفلاسفة الى حسن بعثة الانبياء خلافا للبراهمة من الهند فانهم منعوا من حسنها اذ ما يجيء به الرسول ان خالف العقل فهو مردود وان وافق ففى العقل غنية عنه فلا وجه لحسنها وهو باطل لجواز ان يقرر النبى ما انتبه له العقل عاضدا له ويفصل ما اقتضاه اجمالا مبينا له فلا تحصل الغنية خصوصا مع اشتمالها على فوائد عظيمة تاتى وعلى تقدير حسنها هل هى واجبة فى الحكمة قالت الامامية والمعتزلة نعم ومنعت الاشاعرة من وجوبها بناء على اصلهم الفاسد واستدل المصنف على وجوبها بطريقين الاول طريقة الحكماء وتقريرها ان نقول كلما كان صلاح النوع مطلوبا فالبعثة واجبة اما بيان حقية المقدم من الشرطية الاولى فظاهرة واما ثانيها فلان الانسان مدنى بالطبع بمعنى انه لا يمكن ان يعيش وحده كغيره من الحيوانات وذلك لافتقاره فى معاشه الى امور كثيرة لا يتم نظام حاله الا بها كالماكل والمشرب والملبس والمسكن له ولمن يتعلق به

وكان مما يتعذر عليه تحصيلها بجملتها ولولا الازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن فاقتضى
ذلك وجود جماعة يفرغ كل واحد منهم بصاحبه عن مهمة كالحداد يصنع للحطاب قدوما يقطع به
الحطب والحطاب ياتيه بحطب يلين بسببه الحديد ويصنع منه الآلات ليستعملها الزارعون
وغيرهم وكذا في باقي المنافع ثم ان الاجتماع مظنة النزاع لان التغلب موجود في الطباع لان كل احد
يرى العمل بمقتضى شهوته وارادته دون الاخر ويحفظ ماله واستيلائه عليه ويطلان نحو غيره
عليه ويغضب على من يزاحمه فتدعو شهوته وغضبه الى المنازعة فيقع الهرج والمرج وهلاك
النوع ومنشاء ذلك كله من خلوهم من معاملة وعدل وامور متفق عليها بينهم بحيث يرجعون
اليها عند منازعتهم وتجاذبهم فيجب وجود تلك المعاملة والعدل ثم ان المعاملة والعدل
لايتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة
واما بيان الشرطية الثانية وهي كبرى هذا الدليل فنقول تلك الشريعة لا يجوز ان يكون تقريرها
موكولا الى افراد النوع والا لحصل النزاع ايضا في كيفية تقرير تلك القوانين واضبطها وايضا
ليس بعض الافراد بكونها موكولة اليه اولى من البعض فوجب ان تكون متلقاة من القدير الخبير
ولما كان مما يمتنع مشافهته ومخاطبته وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه و
هو النبي فيجب بعثة النبي ويجب ان يكون ممتازا باستحقاق الطاعة من باقي افراد نوعه ليكون
لهم طريق الى انقيادهم لامره ونهيه وذلك الامتياز يحصل باختصاصه بايات تدل على انها
من عنده تعالى وهي المعجزات وهي اما قولية هي بالخواص انسب وهم لها اطوع او فعلية هي للعوام
انفع وهم لها بالاتباع ابلغ ولما كان كل واحد من النوعين رحمة لكل فرد من افراد القسمين
بمضمون وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الثاني طريقة المتكلمين وهي من وجهين الاول
ان وجبت التكاليف السمعية وجبت البعثة لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم
فلان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية اي مقربة اليها فانا نعلم ضرورة ان
الانسان اذا واظب على فعل الصلوة والصوم دعاه ذلك بالعلم الى الله تعالى وصفاته ويعلم
ان العبادة هل هو لايقه به ام لا وكل لطف واجب كما تقدم واما الملازمة اي اذا وجبت
التكاليف السمعية وجبت البعثة فلانها انما تعلم من جهة الرسول فيكون العلم بها متوقفا

على البعثة وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فالبعثة واجبة ان قلت ان معرفة الله
متقدمة على ثبوت الرسالة المتقدمة على التكليف السمعى فلا يكون التكليف السمعى لطفا فيها والا
لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب قلت المتقدم فيما ذكرتم هو العلم بوجود المرسل والمطلوب فيه
هو العلم بصفاته الكمالية والجلالية واحدهما غير الاخر فلا يلزم الدور سلمنا لكن المعرفة متقدمة
عليها ولا يلزم منه وجوبها لجواز ان يكون مقلدا بالمعارف العقلية مواظبا على التكاليف
السمعية فتؤدية تلك المواظبة الى العلم بالمعارف العقلية سلمنا لكن نقول ان مرادنا
بالتكليف السمعى هو ما امر به النبى وبالتكليف العقلى هو ما امر به العقل فقولنا التكليف
السمعى لطف معناه ان امر الرسول لطف فى ايقاع ما امر به العقل لان الرسول اذا امر بما امر
العقل كرد الوديعة وشكر المنعم يكون ذلك مكلفا به سمعا وعقلا وامر الرسول يكون مقربا
الى ايقاعه فيكون لطفا فيه سلمنا لكن العلم بالواجبات العقلية وان كان متقدما بالطبع
على الواجبات السمعية لكن نمنع تقدمه عليها فى الوجود الخارجى مط وذلك لان العقل لانغماره فى
الملابس البدنية والامور الطبعية قد لا يتنبه لتلك المعارف ولا يهتدى لوجوهها ومع امر
الرسول له وايجابه اياها عليه يتنبه لها ويقرب من تحصيل طريقها فيكون امر النبى لطفا لتلك
الواجبات فتكون البعثة واجبة الثانى ان العلم بالثواب ودوامه والعلم بالعقاب
ودوامه لطفان فى ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية وكل لطف واجب اما الصغرى فلما
سيجئ واما الكبرى فقد تقدمت فيكون العلم بالثواب والعقاب ودوامهما واجبا وانما
يحصل ذلك من جهة البعثة فتكون البعثة واجبة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وفى هذا نظر فان المصنف قد حكم فى باب الوعيد بان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلى و
حينئذ لا يتم الاستدلال بهذا الوجه واما المطلب الثانى فقد ظهر بيانه فى ضمن هذه الادلة
من كونه يتم به نظام النوع المذكور او كونه لطفا فى السمعيات **قال البحث الثانى الخ اقول**
لما فرغ من الاستدلال على وجوب البعثة شرع فى بيان اثبات صفات النبى صلى الله عليه
وآله وهو المسمى بمطلب كيف اى كيف النبى وهو البحث عن الصفات التى تتم بها النبوة فهاهنا
البحث الثانى فى وجوب العصمة وقبل الخوض فى الاستدلال نقرر معنى العصمة فنقول ذهب

بعضهم الحق ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي فقيل بسببه اختصاص ببدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه وقال ابو الحسين البصري هو مساو لغيره لكن ليس له قدرة على المعاصي وقال الاكثر الناس بامكانها منه فقال بعضهم ان سبب العصمة امور اربعة الاول اختصاص ببدنه ونفسه بملكة تمنعه من الاقدام على المعاصي الثاني ان يكون عالما بالمدح على الطاعة والذم على المعصية الثالث تاكيد تلك العلوم بتواتر الوحي الرابع ان يكون بحيث اذا ترك ما هو اولى عوتب عليه وكلا القولين باطل اما الاول فلانه لو كانت المعاصي ممتنعة منه لما استحق ثوابا ومدحا ولامتنع تكليفه بتركها اذ لا قدرة له عليها واللوازم باجمعها باطلة فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة واما الثاني فلوجوه الاول ان الاول هو نفس العصمة لا سببها الثاني ان الثالث مختص بالانبياء لا بكل معصوم و المعصوم اعم من ذلك فان الائمة الاثني عشر والملائكة والفاطمة ومريم معصومون من غير وحي الثالث ان الرابع لازم للعصمة لا سببها والحق ان العصمة عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة ولا الى فعل المعصية (داع) قدرته عليهما ويحصل انتظام ذلك اللطف بان يحصل له ملكة مانعة من الفجور والاقدام على المعاصي مضافا الى العلم بما في الطاعة من الثواب والمعصية من العقاب مع خوف المؤاخذة على ترك الاولى والفعل السيئ اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل على وجوب عصمة النبي مطلقا بوجوه الاول لو لم يكن معصوما لزم انتفاء فائدة البعثة فاللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يكن معصوما كان فعل المعصية منه جائزا ولنفرضه واقعا اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واذا وقعت المعصية فاما ان يجب اتباعه او لا والاول باطل لاستحالة التكليف بالقبيح منه تعالى والثاني موجب لانتفاء فائدة بعثته اذ الغرض من بعثته اتباعه واما بطلان اللازم فظاهر لاستلزامه الحرص على تحصيل امر والسعي في ابطاله وذلك سفه قبيح يستحيل صدوره منه تعالى الثاني ان مع وقوع المعصية منه اما ان يجب الانكار عليه او لا والثاني باطل لعموم وجوب النهي عن المنكر فلو لم ينكر عليه لزم ابطال هذه الوظيفة وهو باطل اجماعا فيتعين الاول لكن ذلك موجب لسقوط محله عن القلوب فلا يمتثل الى ما يأمر به

ينهى عنه فتنتفى فائدة البعثة الثالث انه لو جاز عليه فعل المعصية لجاز ان يكون ذلك بعض ما امر
باداء فيجوز ان يكون قد امر بصلوة سادسة او بصوم شهر اخر وان الشرع سينسخ ولم يرد ذلك
الى الامة لكن ذلك يرفع الوثوق باخباراته ويجوز عدم استمرار حكم الشرع وفى الوجهين الاولين
نظر اذ الحق فيهما انشاء من فرض وقوع المعصية عنه بخطرهم الحالات المذكورة فيحصل
النفر عن متابعته والانقياد لامتثال اوامره ونواهيه قال ومن هذا علم الخ اقول
اعلم انه لما استدل على مطلوبه اشار الى الخلاف لناس هنا ومحصل الاقوال هنا ان نقول
افعال الانبياء لا تخ من اقسام اربعة الاول الاعتقاد الدينى الثانى الفعل الصادر عنهم من
الافعال الدينية الثالث تبليغ الاحكام ونقل الشريعة الرابع الافعال المتعلقة باحوال
معاشهم فى الدنيا مما ليس بدينى فالقسم الاول اتفق اكثر الناس على عصمتهم فيه خلافا للخوارج
فانهم جوزوا عليهم الكفر لاعتقادهم ان كل ذنب صدر عنهم فهو كفر وجوزوا صدور الذنب
عنهم فقد جوزوا عليهم الكفر خلافا لابن فورك حيث جوز بعثة من كان كافرا لكن قال هذا
الجايز لا يقع وبعض الحشوية قال بوقوعه وبعضهم جوز عليهم كلمة الكفر للتقية وهذا باطل لانه
يفضى الى خفاء الدين بالكلية ولان اولى الزمان بالتقية حين اظهار الدعوة لان اكثر من
الناس يكون منكرا واما القسم الثانى فقال ما عدا الامامية انه يجوز عليهم قبل البعثة
فعل جميع المعاصى كبائر كانت وصغائر واختلفوا فى زمان البعثة فقالت الاشاعرة لا يجوز
عليهم الكباير مطلقا واما الصغاير فيجوز سهوا وقالت المعتزلة بامتناع الكباير مط واما
الصغاير فاختلفوا فيها فقال بعضهم انه يجوز على سبيل السهو لا العمد ولعلو درجتهم لا يؤاخذوا
بها وقال بعضهم انما يجوز على سبيل التاويل كما يقال ان آدم الاول النهى عن الشجرة بالنهى عن الشخص
وكان المراد النوع فان الاشارة قد تكون الى النوع كقوله هذا وضوء لا يقبل الله تعالى
الصلوة الا به وقال بعضهم على سبيل القصد لكنها تقع محبطة لكثرة ثوابهم والحشوية
جوزوا الاقدام على الكباير ومنهم من منع تعمدها وجوزوا تعمد الصغاير واما القسم الثالث
فاجمع الكل على عدم جواز الخطاء فيه واما القسم الرابع فجوز اكثرهم الناس السهو واصحابنا
حكموا بعصمتهم مطلقا قبل النبوة وبعدها عن الصغاير والكباير عمدا وسهوا بل عن

السهو

ومن هذا علم انه لا يجوز ان يقع منه الصغاير والكباير لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا ولا تاويلا ويجب ان يكون منزها عن ذلك كله من اول عمره الى اخره متن ١٥٠

نقع سهوا بين ...

السهو مطلقا ولو في القسم الرابع ويدل عليه ما تقدم **قال** يجب ان يكون الخ **اقول** حيث
ان المقصود من البعثة انقياد الامة تاما وجب ان يكونوا منزهين عن كل ما ينفر عنهم ليتم الغرض من
بعثتهم والا لزم نقض الغرض وهو سفه وذلك اقسام الاول في نسبه وهو ان يكون منزها في
دنائة الآباء اي لا يكون فيهم دني الحال بان يكون كافرا او مشتهرا بالفسق او زبالا او نفاطا
او غير ذلك وعهر الامهات اي لا يكون فيهم زانية الثاني في طباعه وهو ان لا يكون فظا غليظا
ولا ابونا ولا اجذم ولا ابرص او سلس الريح او غير ذلك من المنفرات الثالث في اخلاقه وهو ان
لا يكون حسودا ولا حريصا على الدنيا ولا حقودا وان يكون كامل العقل فطنا ذكيا قوي
الرأي غير متردد في الامور الرابع في احواله وهو ان لا يكون حايكا ولا حجاما ولا زبالا ولا
معاشر الاراذل وارباب الهزل ولا اكلا على الطريق الى غير ذلك **قال** ولا يجوز عليه
السهو مطلقا في الشرع وغيره مط كذلك **اقول** لا يجوز على النبي السهو مطا في الشرع
وغيره اما في الشرع فلجواز ان لا يؤدي الجميع ما امر به فلا يحصل المقصد من البعثة واما في
غيره فلانه ينفر عنه **قال** البحث الثالث الخ **اقول** لما فرغ من صفات النبي شرع في بيان
الطريق الى معرفته فقال هو خلق المعجز والمعجز هو الاتيان بامر خارق للعادة مطابق للدعوى
مقرون بالتحدي متعذر على الخلق الاتيان بمثله في جنسه او صفته فقد اعتبر فيه امور الاول
قولنا امر خارق ولم نقل فعل لان الفعل يختص بالاتيان والمعجز اعم فيكون اثباتا كقلب العصا حية
وانشقاق القمر ونبوع الماء ويكون نفيا كمنع القادر على حمل الكثير عن حمل القليل وكمنع العرب
عن المعارضة والشاق لهما هو الامر الثاني كونه خارقا للعادة فانه لو لم يكن خارقا للعادة كطلوع
الشمس من المشرق لم يكن معجزا لكونه معتادا او امكان متعذرا على الخلق الثالث كونه مطابقا
للدعوى فانه لو لم يكن مطابقا للدعوى لم يكن دليلا مثل ان يدعي غزارة ماء البئر فيغور
ماؤها وكلاهما خارق للعادة لكنه غير مطابق كما اتفق لمسيلمة الرابع كونه مقرونا بالتحدي والتحدي
هو المجاراة والمنازعة يقال تحديت فلانا اذا ماريته ونازعته في الغلبة والمراد به هنا هو ان
يقول لامته ان لم تتبعوني فاتوني بمثل ما اتيت به وذلك ليخرج به الارهاص وهو الاتيان
بخارق العادة ايذانا بقرب بعثة نبي تمهيدا لقاعدته فانه غير مقرون بالتحدي وكذلك الكرامات

فانها غير مقرونة بالتحدي وكذا من يدعي معجزة غيره كاذبا الخامس كونه يتعذر على الخلق الاتيان بمثله وذلك لانه لو لم يتعذر عليهم لم يعلم انه فعل الله فلا يكون دالا على التصديق وذلك كالشعبذة و السحر ثم التعذر تارة يكون في جنسه اي في كل جزء من جزئياته اذ اخذ لا يكون مقدورا للبشر كخلق الحيات فان خلقها لا يمكن الا الله سبحانه وتارة يكون في صفته كقلع مدينة فان القلع ممكن بحسب جنسه اذ من جزئياته ما هو مقدور للبشر كقلع شجرة وخشب واما القلع بهذه الصفة وهو كونه قلع مدينة لا يمكن الا الله تعالى وكان الحركة الى السماء بغير مقدور ثم ان المعجز له شروط الاول انه يعجز عنه او عما يقاربه الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبل الله تعالى او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان العوائد تنتقض عند اشتراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب دعوى النبوة او جاريا مجرى ذلك ونعني بالجاري مجراه ان يظهر دعوى النبوة ثم يظهر المعجز بعد ان يظهر معجز اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يعلم تعلقه بدعواه وانه لاجله ظهر **قال** واختلف في جهة اعجاز القران الخ **اقول** لما اعتنى المسلمون بنقل القرآن من بين ساير المعجزات المحمدية بحثوا عن كيفية اعجازه وقد اختلفوا بذلك في جهة اعجازه اشتماله على الاخبار بالغيوب وقال قوم هو خلوه عن التناقض وقال ابو القاسم البلخي ان جنس القرآن غير مقدور وقال بعضهم ان جهة اعجازه من حيث الاسلوب وعنوا بالاسلوب الفن والضرب وقال الجويني من الاشاعرة انه معجز بفصاحته واسلوبه معا لان كل واحد منهما معا غير متعذر على العرب لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته وليس كمثل اسلوبه وكلام مسيلمة كاسلوبه وليس كفصاحته واما مجموعهما فغير مقدور للخلق فهو جهة اعجازه وبه قال كمال الدين بن ميثم الا انه اضاف اشتماله على العلوم الشريفة فجهة اعجازه عنده ثلاثة الاسلوب والفصاحة والاشتمال على العلوم الشريفة من علم التوحيد والسلوك الى الله تعالى وتهذيب الاخلاق فان الفصاحة خاصة في كلام العرب قد وجدت والاسلوب وان امكن عند التكليف لكن اجتماعه مع الفصاحة نادر لان تكليف الاسلوب مذهب الفصاحة واما العلوم الشريفة فلم توجد في كلامهم لها عين ولا اثر الا ما وجد في كلام قليس وامثاله ممن وقف على الكتب الالهية نقلا عن غيره والحاصل ان كلامهم يوجد فيه

او التركيب او هما معا ولا اقسام باسرها باطلة لان العرب كانوا قادرين على المفردات والتركيب فقدرتهما بالضرورة فقال المجيبون ان جهة الاعجاز القول بجهة اعجاز القرآن الصرفة او مع قولنا لو وجدوا محيدا لنقل عن بلغائهم مع ادعائهم ولا انه لو كان كيكيكا في الغاية لما كان للاعجاز اظهر

اما من جهة الفاظه المفردة باعتبار الصرفة لكان الاعجاز القران لا انه لو كان معجزا يمكنونها عن معارضته بان يسلبهم العلوم التي كانوا من عرف العرب عن معارضته انما الصرفة تعني ان الله تعالى فقال السيد المرتضى رحمه الله اختلف في جهة اعجاز القران

و انما الحصر الحركة معلق على ما الحركة الى السماء

ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة وهو في مناسبته له في الاسلوب ابعد واما في العلو المذكور
فاشد بعدا وقال الجبائيان وفخر الدين الرازي واختاره المصنف في المناهج ان جهة اعجازه وهو فصاحته
البالغة ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته ولما ارادوا بغضه الاسلام ن سمع القرآن وعرف
فصاحته قال له ابو جهل انه يحرم عليك الاطيبين وانه اخبر الله تعالى بذلك عن الوليد بن
مغيرة في قوله تعالى فكر وقدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر وعبس وبسر الايه وقال النظام والسيد
المرتضى انه الصرفة بمعنى انه تعالى صرف العرب عن معارضته وهذا يحتمل ثلاثة امور الاول انه
سلبهم القدرة الثاني انه سلبهم الداعية الثالث انه سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها عن المعارضة
وهذا الاخير اختاره السيد كانه نقل عنه وتوقف سديد الدين سالم بن عزيزه في هذه المقام و
قال المحقق الطوسي في تجريده والكل محتمل واعلم ان المصنف ذكر هنا دليل من قال بالصرفة ومن قال
بالفصاحة فلنقررهما فنقول احتج السيد ومن قال بقوله بانه لو لم يكن الاعجاز للصرفة بل للفصاحة
لكان اعجازه اما من حيث الفاظه المفردة او من الهيئة التركيبية او من حيث الفاظه المفردة
والهيئة التركيبية معا والاقسام الثلاثة باسرها باطلة فاعجازه بسبب الفصاحة باطل فيكون
للصرفة اذ ما عداها من الاقوال ضعيف جدًّا وانما قلنا ذلك لان العرب كانوا قادرين
على المفردات وعلى التركيب وكل من كان قادرا على المفردات وعلى التركيب كان قادرًا عليهما
معا يكون قادرا على الجمع بينهما معا ضرورة فثبت حينئذ ان العرب كانوا على المعارضة وانما منعوا
منها فيكون المنع هو المعجز وفي هذا نظر لا نا نمنع ان من قدر على المفردات على حدة او التركيب على حدة
يكون قادرا على الجمع بينهما مشتملا على حالة ليس للافراد وذلك هو محل النزاع واحتج القائلون
بالفصاحة على فساد القول بالصرفة بوجهين الاول ان الاعجاز لو كان للصرفة لكانوا قادرين
على الاتيان بمثله قبل الصرفة فاذا وجدت الصرفة وحصل المنع وجب ان يجدوا ذلك من انفسهم
ضرورة وان يحصل لهم فرق بين حالتي القدرة والمنع لانا نعلم ضرورة بان كل من كان له علم او
قدرة حاصلان فانه يكون عالما بحصولهما فاذا سلبا عنه وجد ذلك في نفسه ولو وجدوا ذلك من
انفسهم لوجب ان يتحدثوا بذلك في مجالسهم ومع اصحابهم ولو تحدثوا به لاشتهر ذلك وذاع وتواتر
لانه من الامور العجيبة التي يتوفر الدواعي على نقلها وكل واحد من هذه المقدمات ضروري لمن

عرف العوايد وخرقها ولما لم يقع شيء من ذلك كان القول بالصرفة باطلا الثاني لو كان الاعجاز بسبب
الصرفة لوجب ان يكون القرآن في غاية الركاكة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه متى
عز معارضته على تقدير ركاكته ابلغ في الاعجاز مما لو كان بالغا في الفصاحة فهو ضروري واما
بطلان اللازم فظاهر فيبطل الملزوم وهو المطلوب **قال** البحث الرابع في اثبات نبينا الخ **اقول**
لما فرغ من تعريف النبوة واحكامها شرع في تعيين النبي هو المسمى بخطاب من اي من النبي فنقول
نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صلى الله عليه وآله لانه ادعى النبوة وظهر المعجز
على يده وكل من كان كذلك فهو نبي ينتج ان محمد المذكور نبي اما الصغرى فقد اشتملت على دعويين
الاول انه ادعى النبوة وذلك امر ضروري لا يسع عاقلا انكاره الثانية انه ظهر على يده
القرآن والقرآن معجز اما انه ظهر على يده القرآن فظاهر خصوصا مع اشتمال القرآن على ذكر اسمه
ووقايعه واحواله وغزواته وغير ذلك مما لا يرتاب في كونه معجزة له واما ان القرآن معجز
فلانه تحدى به العرب العربا ومصاقع الخطباء واهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن
معارضته فيكون معجزا اما انه تحداهم به فللآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى فاتوا
بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله وقوله تعالى وان كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله فلما لم ياتوا بشيء قال قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا واما انهم
عجزوا عن معارضته فلانه سألهم اما الاسلام او يأتون بمثله فلم يقبلوا الاسلام
فالزمهم الاتيان بمثله لا غير فعدلوا عن ذلك الى الحرب والمسابقة الذين فيهما ذهاب الانفس
وسبي النساء والذراري ونهب الاموال وذلك امر صعب خطير جدا لا ينكره عاقل وكان الاتيان
بمثله كان اسهل الاشياء عليهم فعدولهم عن ذلك الامر الاسهل الى هذا الامر الاصعب
مع علمهم بما في الاصعب من الالام والمكاره دليل على عجزهم عن المعارضة اذ العاقل لا يختار
الاصعب مع امكان الاسهل فان غرضهم كان ابطال مقالته وكان ذلك يتم بالمعارضة من
غير افتقار الى المحاربة التي لا تفيد في ابطال مقالته شيئا بل تعجب عليهم ما تعجب واما
انه على ذلك التقدير يكون معجزا فلانطباق تعريف المعجز عليه فانه خارق لعوايدهم

في الكلام لمغايرة اسلوبه للاساليب كلامهم وقد بيّنا عجزهم عن معارضته فيكون معجزا الثاني انه ظهر منه
امور خارقة للعادة منها نبوع الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل وذلك
بعد رجوعه من غزاة تبوك ومنها عود ماء الحديبية لما استقاه اصحابه بالكلية فيبست فدفع
سهمه الى البراء بن عازب وامره بالنزول في البئر وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف من
البراء الغرق ومنها انه تفل في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال
منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فشكوا مسيلمة لما قلّ ماء بئرهم ذلك فتفل فذهب الماء اجمع
ومنها انه لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين قال لعلي ع شوّر فخذ شاة وجيء العس من لبن وادع
لي بني ابيك بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا فاكلوا حتى شبعوا ما يرى
فيه الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الله تعالى
فقال لعلي افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو
لهب الى كلامه فقال لعلي افعل مثله ففعل في الثالث فبايع علي على الخلافة بعده ومتابعته
ومنها كلام الذئب وشهادته بالرسالة وذلك ان وهبان بن اوس كان يرعى غنما لجماعة
فاخذ منه شاة فسعى نحوه فقال له الذئب تعجب من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه فجاء
الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واسلم على يده وكان يدعى مكلم الذئب ومنها تسبيح الحصى في يده ومنها انه تفل في عين علي لما رمد
عينيه فلم ترمد بعد ذلك ودعا له بان يصرف الله سبحانه عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف
والشتاء واحدا ومنها انشقاق القمر ومنها مجيء الشجرة لما دعاها فاتته تخد الارض من غير جاذب
لها ولا دافع ثم رجعت الى مكانها ومنها انه كان يخطب عنده على جذع فاتخذ له منبرا فانتقل اليه فحن الجذع
اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن ومنها اخباره بالغيب في مواطن كثيرة كاخباره بقتل الحسين ع
وموضع قتله واخباره بقتل علي ع وانه يضرب على راسه فيخضب لحيته من دمه وقوله لعلي
ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله
اصحاب معاوية واخباره بان اصحابه يفتحون مصرا واوصاهم بالقبط خيرا فان لهم ذمة
ورحما واخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادعاء عيسى النبوة بصنعاء وانهما سيقتلان
فقتل فيروز الديلمي عيسى قرب وفات النبي وقتل خالد بن وليد مسيلمة ومنها استجابة دعائه

في مواطن كثيرة ومنها لما دعا على عتبة بن ابي لهب لما تلى عليه والنجم اذا هوى فقال عتبة كفرت برب النجم
فقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فخرج عتبة الى الشام فخرج اليه الاسد فارتعدت فرائص
عتبة فقيل له اصحابه من اي شئ ترتعد فقال ان محمدا دعا علي فوالله ما اظلت السماء من ذي لهجة
اصدق من محمد ثم احاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه فجاء الاسد يهمش رؤسهم واحدا
حتى انتهى اليه فافترسه الى غير ذلك من معجزاته عليه السلام المشهورة بها الذي ضبطه المورخون الف معجزة
ذكرنا ستة منها وهذه كلها وان نقلت احادا لكنها كثيرة تشترك في المعنى الواحد المنقول تواترا وهو ظهور
المعجزة على يديه فان جملتها تشترك في كونها امورا خارقة للعادة متعذرا على الخلق الاتيان بمثلها
واما الكبرى فلوجهين الاول ان كل من كان كذلك لو لم يكن صادقا في دعواه لكان كاذبا فيكون الله
تعالى مصدقا للكذاب لان المعجز فعله لكن تصديق الكاذب قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح
فلا يكون مصدقا للكذب فيكون من ظهرت عليه صادقا وهو المط الثاني انا نعلم ضرورة
بانه لو ادعى شخص في حضرة بعض الملوك انه وكيله او رسوله ثم قال ايها الملك ان الدليل على صدقي
ان تفعل فعلا معينا في هذا الوقت وفي غيره من الاوقات لعينه مما لم تجر عادتك به بان تضع
عمامتك عن راسك او تنزل عن فرسك ثم ان الملك فعل الذي طلبه رسوله او وكيله فان
الحاضرين يضطرون الى التصديق في الذي قال كذلك النبي عن الله تعالى في دعائه الرسالة عن الله
تعالى ويفعل الله تعالى له ما فعل من المعجزات فيكون صادقا في دعواه فيكون نبيا حقا وهو
المط **قال** واحتجاج اليهود الخ **اقول** اليهود لعنهم الله تعالى لما قالوا باستحالة النسخ
لشريعة موسى لم يحكموا بصحة نبوة عيسى ع ونبوة محمد ص فلذلك ذكر المصنف كلامهم والجواب
عنه ولا بد من بيان النسخ اولا وبيان جوازه عقلا ونقلا ثانيا احتجوا به على بطالة والجواب
عنه فنقول لغة النسخ الازالة واصطلاحا هو رفع حكم شرعي بحكم اخر شرعي متراخ عنه
على وجه لولا الثاني لبقي الاول ومنع اكثر اليهود من جوازه فبعضهم منع منه عقلا وسمعا
وبعضهم اجازه عقلا ومنع منه سمعا والحق خلاف قولهم ويدل عليه عقلا هو ان الاحكام
الشرعية تابعة للمصالح والمصالح تختلف بحسب اختلاف الازمان والاشخاص بحيث يصير
ما كان مصلحة في وقت مفسدة في اخر ففي وقت صيرورته مفسدة وجب تغير الحكم المتعلق

به محال مصلحة والا لزم من التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة فعل القبيح وهو محال عليه تعالى واما النقلي فلوجوه الاول حيث ثبت نبوة محمد م بالدليل السابق لزم القول بجواز النسخ والا لزم بطلان نبوته هف الثاني انه ورد في التورات ان الله تعالى قال لادم والحوا احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وكانت له نفس حية وجاء فيها ايضا انه قال لنوح م خذ معك الحيوان الحلال كذا ومن الحرام كذا فقد حرم الله تعالى على نوح بعد ما كان حلالا لادم وحوا وهو نسخ صريح فان كانت التورية غير محرفة فهذا برهاني والا فهو الزامي الثالث ان الله تعالى اباح لنوح م تاخير الختان وولده اسمعيل وحرمه على موسى تاخير ختان الابنياء عن سبعة ايام واباح لادم م الجمع بين الاختين وحرمه على موسى وهو نسخ صريح احتجت اليهود اخزاهم الله تعالى بوجوه الاول ان المامور به اما ان يكون مصلحة او مفسدة فان كان مصلحة استحال نسخه والا لكان نسخه مفسدة وهو قبيح وان كان مفسدة استحال الامر به باتفاقكم لكن امر به فيكون مصلحة فلا ينسخ الثاني ان موسى قال تمسكوا بالسبت ابدا وذلك دال على دوام شرعه فاذا كان شرعه دائما استحال نسخه والا لزم كذبه وهو محال الثالث ان موسى اما ان يكون قد بين دوام شرعه او بين انقطاعه او لم يبين شيئا من الامرين والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول وهو انه بين دوام شرعه فيستحيل نسخه اما بطلان القسم الثاني فلانه لو بين انقطاع شرعه لوجب نقله كما نقل باقي جزئيات شرعه خصوصا وهذا مما يتوفر الدواعي على نقله لكنه لم ينقل ولم يبين انقطاعه وهو المطلوب واما القسم الثالث فلانه يكون امره بالتمسك بشرعه امرا مطلقا وقد تقرر في الاصول ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار بل يدل على طبيعة الفعل فاذا وقع على جزء من جزئياته حصل المطلوب وجودها في ضمن ذلك الجزئي فليكف في شرعه المرة الواحدة وهو باطل فاطلاقه الامر باطل والجواب عن الاول نمنع الحصر فانه جاز ان يكون مصلحة في وقت ومفسدة بالنسبة الى الغير فامر به في وقت نهى عنه في وقت كونه مفسدة وذلك فانه قد يعالج في وقت بما استحال معالجته به قبله وحينئذ يكون النسخ جايزا وعن الثاني بالمنع من صحة الخبر فانه مختلق اختلقه لهم ابن الراوندي سلمنا لكن نمنع من تواتره بل هو من الاحاد المفيدة للظن والمسئلة علمية وذلك لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى ان

قتل بخت النصر البابلي اكثرهم الا اناساً قليلين لا يفيد قولهم التواتر وبعث بهم بخت النصر الى اصفهان ولم يكن وصل منهم احد الى العجم قبل ذلك فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية والذي يشهد لنا بعدم تواترهم ان التورية بعد واقعة بخت النصر صارت ثلاثة نسخ مختلفة احديها في يد القرابين و الربانيين وثانيها في ايدي السامرة وثالثها النسخة المعروفة بتورات السبعين التي اتفق عليها سبعين حبراً من احبارهم وهي التي في ايدي النصارى وهذه النسخ مختلفة في التواريخ والاحكام الشرعية ولو كان لهم تواتر ما حصل هذا الاختلاف سلمنا لفظ لتابيد لنا نصاً على الدوام بل هو محتمل له وللامد الطويل ويدل عليه ما ورد في التورية من قصة الفصيح فانه جاء في السفر الثاني من التورية قربوا الى كل يوم خروفين خروفاً غدوة وخروفاً عشية بين المغارب قرباناً دائماً لكم لاحقابكم ابداً ثم ان علمائهم حلوا بان هذا الحكم منقطع وجاء سيخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى نقبت اذنيه ويستخدم ابداً ثم نسخ ذلك لانه جاء فيها بعد ذلك سيخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وعن الثالث انا نختار انه بين انقطاع شرعه لكنه لم ينقل لانقطاع تواترهم بالواقعة المذكورة سلمنا لكن نختار ان موسى لم يبين دوام شرعه ولا استمراره الى امد معين ولا اطلقه اطلاقاً بل قرنه بقرائن محتملة للدوام والانقطاع الى امد غير معين ولم يحتج الى التصريح بتعيين ذلك الامد استغناء بما يأتي من شرع عيسى لان ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى على ان في التورية ما فيه ايماء على شرع عيسى ومحمد فانه جاء فيها ان قدرة الله تعالى اقبلت من طور سيناء واشرقت من طور ساعير واطلعت من جبل فاران وطور سيناء هو جبل موسى وجبل ساعير هو الجبل الذي كان فيه مقام عيسى وجبل فاران هو جبل مكة لان فاران هو مكة بدليل ما جاء في التورية ان ابراهيم اسكن ولده اسماعيل بقرية فاران **قال البحث الخامس الخ اقول** اختلف الناس في هذا المقام فقال اصحابنا الامامية والاشاعرة ان الانبياء عليهم السلام اشرف من الملائكة وقالت المعتزلة والقاضي ابو بكر والاوائل ان نوع الملائكة افضل من نوع البشر والملائكة المقربون افضل من الانبياء وليس كل ملك بالاطلاق افضل من محمد بل بعض المقربين احتج اصحاب المذهب الاول بوجهين الاول قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحاً وآل ابرهيم وآل عمران

البحث الخامس في ان الانبياء اشرف من الملائكة بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالمين يعم الملائكة وغيرهم احتجت المعتزلة بقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وقوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك

على العالمين وهذا عام فيكل ما يطلق عليه اسم العالم اذ اللام فيه للاستغراق فيشمل عالم الجن والانس
والملائكة وغيرهم والاصطفاء المراد به ههنا الفضيلة وكل من قال بافضلية المذكورين في الاية
قال بافضلية الكل والقول بافضلية المذكورين خاصة تخارق للاجماع الثاني ان تكليف الانبياء
اشق من تكليف الملائكة وكلما كانوا كذلك كانوا افضل من الملائكة اما الاول فلانهم يعبدون الله
تعالى مع كثرة الصوارف والموانع الداخلة والخارجة كالشهوة والغضب والاشتغال بالاهل والولد
واما الملائكة فلانهم منزهون عن الشهوات والغضب وغير ذلك من الموانع عما هم بصدده ولا
شك ان العبادة مع العائق اشق منها مع عدم العائق واما الثاني فلقوله عم افضل العبادات
احمزها اي اشقها فيكون القيام بها افضل وهو المطلوب احتجت المعتزلة بوجهين الاول قوله تعالى
ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وجه الاستدلال ان ابليس رغب ادم في الاكل
من الشجرة رجاء حصول درجة الملائكة له بقوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين اي
لو اكلتما لحصل لكما احدى هاتين الرتبتين بيهما كراهية حصولها لكما وهذا يدل على ان
الملائكة اعلى رتبة من الانبياء الثاني قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملئكة المقربون ووجه الاستدلال ان العرب قد جرت عادتهم انهم اذا ارادوا تعظيم
شخص بنفي فعل من الغير ان يقدموا الادنى ويتبعونه بالاعظم كما يقال فلان لا يرد
الوزير قوله ولا السلطان وتاخير النفي في الاية يدل على ما قلناه والجواب عن الاول ان المراد
ما نهيكما الا ارادة ان تشبها بالملك في عدم الاغتذاء فتكونا مجردين فتحصل لكما الكمالات
النفسانية او يكونا من الخالدين وتحصل لكما الكمالات البدنية وهو ابليس بناصح فيما اراد
حصوله لكما وانا ادلكما على ما يحصل لكما من الكمالات النفسانية والبدنية فتبقى بدنكما
فتحصل لكما الكمالات البدنية والنفس متعلقة ببدنكما وبواسطتها يحصل لكما الكمالات
النفسانية وهذا لا يدل على افضلية الملائكة هذا ان جعلنا او فاصلة للترديد مع انه
يحتمل ان تكون واصلة بمعنى الواو فلا يكون فيها حجة على مطلوبكم حينئذ لدلالتها على ان
هاتين المرتبتين معا اشرف واما على اشرفية كل واحد فيحمل على الانفراد فلما سلمنا لكن الاية
تدل على افضلية الملائكة في وقت خطاب ابليس لادم واما وقت الاجتباء فلا فلم لا يجوز

ان يكون الانبياء قد صاروا الشرف بعد الاصفياء وعن الثانى انه ليس كلاما واحدا وقع فيه تقديم وتاخير ليدل على اشرفية احدهما بل كلامين مستقلين خاطب باحدهما طائفة من النصارى ردا عليهم فى قولهم المسيح ابن الله وبالآخر طائفة من مشركى العرب ردا عليهم فى قولهم الملائكة بنات الله ومضمونها ان المسيح والملائكة عباد مربوبون **قال الفصل الحادى عشر الخ** **اقول** لما فرغ من النبوة شرع فى الخلافة المعبر عنها بالامامة ولما كان البحث عن الشيئ مسبوقا بتصوره اولا افتقر الى تعريف الامامة فعرفها بقوله رياسة الخ فالرياسة جنس قريب لها والجنس البعيد هو النسبة والرياسة تدل عليه بالتضمن وقوله عامة تخرج الرياسة الخاصة كولاية قرية وقضاء بلد وقوله لشخص من الاشخاص التنوين فيه للوحدة ويحترز به عن وجوب امامين فما زاد اذ لا يجوز ان يكون فى زمان واحد اكثر من امام واحد وقوله فى امور الدين والدنيا يخرج به الرياسة فى امور الدنيا يخرج به الرياسة فى الدين لا غير كرياسة القاضى اذا كانت عامة وههنا ايرادات يجاب عنها الاول ان الشخص المذكور فى التعريف اعم من ان يكون ملكا او جنا او انسانا والمراد هو الثالث وهو غير مشعر به الثانى انه ينتقض برياسة نايب الامام كما فوض اليه بعموم الرياسة فحينئذ ينبغى ان يزاد فى التعريف كونها بالاصالة الثالث ان التعريف ينطبق على النبوة فلا يكون مانعا لدخول ما ليس منه فيه والجواب عن الاول ان العرف خص استعمال الشخص فى الانسانى اذ لا يوقع فى اماما لغير الانسان وعن الثانى ان رياسة النايب المذكور خرجت بقيد عامة اذ النائب لا رياسة له على امامه فلا حاجة الى الزيادة كما زاد بعض الفضلاء وعن الثالث بان النبوة امامة ايضا لقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما فتكون داخلة فى التعريف فيكون جامعا لا مانعا وهنا نظر فان موضع البحث هنا ليس هو الرياسة الشاملة للنبوة بل الرياسة التى هى نيابة عن النبى والتعريف غير مشعر به فالاولى ان يزاد فى التعريف نيابة عن النبى **قال وهى واجبة على الله تعالى الخ** **اقول** لما فرغ من بيان مفهوم الامامة التى هى مطلب ما شرع فى مطلب هل هل الامامة واجبة ام لا اختلف الناس فيه مقامات ثلاثة الاول هل هى واجبة ام لا فذهب الجمهور من الناس الى وجوبها خلافا للنجدات من الخوارج والاصم وهشام والفوطى من المعتزلة

الا ان التجربيات والاصم قالا يجوز نصب الامام حال الاضطراب وعدم التناصف ليردعهم عن مفاسدهم وهشام عكس وقال لا يجوز نصبه حال الاضطراب لان ذلك قد يؤدي الى زيادة الشر وقيام الفتنة الثاني هل هي واجبة عقلا او سمعا فذهب اصحابنا الامامية وابو الحسين البصري والجاحظ ومعتزلة بغداد الى الاول وذهب الجبائيان والاشاعرة واصحاب الحديث والحشوية الى الثاني الثالث هل هي واجبة على الله تعالى ام على الخلق اي يجب عليهم ان ينصبوا لهم رئيسا دفعا للضرر عن انفسهم فذهب ابو الحسين البصري والجاحظ والكعبي الى الثاني وذهب اصحابنا والاسماعيلية الى الاول فقالت الاسمعيلية يجب نصبه على الله تعالى ليعلمنا معرفته ويرشدنا الى وجوه الادلة والمطالب واصحابنا يجب نصبه ليكون لطفا لنا في اداء الواجبات العقلية والشرعية واجتناب المقبحات ويكون مبينا للشريعة حافظا لها وهو الحق وقد استدل المصنف رحمه الله على ذلك بانها لطف واللطف واجب على الله تعالى اما الصغرى فلان علم الضروري التجربي حاصل بان الناس اذا كان لهم رئيس مطاع بينهم يخافون سطوته ويمنعهم من المعاصي ويتوعدهم عليها ويحملهم على الطاعات ويعدهم عليها كانوا الى الطاعات اقرب ومن الفساد ابعد وذلك معنى اللطف فتكون الامامة لطفا واما الكبرى فقد تقدم بيانها ان قلت ان الكبرى ممنوعة وذلك ان اللطف على قسمين من فعل الله تعالى ومن فعل المكلف فالذي يجب فعله على الله تعالى هو الاول لا الثاني فلم قلت ان الامامة من القسم الاول ولم لا يكون من القسم الثاني بمعنى ان المكلفين يختارون لهم اماما بالمعنى المذكور فيكون نصبه واجبا عليهم لا عليه تعالى قلت الجواب من وجهين الاول انا سنبين ان العصمة شرط في الامام وهي امر خفي لا يطلع عليه غير علام الغيوب ولا يكون نصب الامام الا منه تعالى الثاني ان الامامة لو كانت بالاختيار والتفويض الى الامة لزم وقوع الفساد والهرج والمرج **قال** لا يقال اللطف الخ **اقول** لما قرر الدليل على مطلوبه شرع في الاعتراض عليه والجواب عنه واورد منع الكبرى اولا ثم منع الصغرى والمناسب للترتيب الطبيعي هو العكس وتوجيه الاعتراض هو ان دليلكم ممنوع بكلتا مقدمتيه فلا نصدق بالنتيجة التي هي عين مطلوبكم اما منع كبراه فلوجهين الاول ان لطفية الامامة انما تتعين للوجوب اذا

لو نصبه فيها ما يحصل به...
عدم الكفاية...
والامامة ... في الاضطرار ...
الاول انما يجب ...
... الامامة ... انما يكون ...
اذا كان ... الامامية ...
ان الاصلح ... فيمنع ... نوعا ...
ومنها ... يكون ... اماما ...
لا يجب ... اللطف ...
... ومنع ... الكبرى ...
... الصغرى ...
... اللطف ...

علي

يقوم غيرها مقامها وهو ممنوع الجواز ان يقوم غيرها مقامها كوعظ الواعظ اذ يكون غيره مقامه
مع كونه لطفا فلا يكون متعينة للوجوب كالواحدة من خصال الكفارة وهو المطلوب الثاني
ان الواجب لا يكفي في وجوبه وجه وجوبه بل لا بد مع ذلك من انتفاء ساير وجوه القبايح و
المفاسد عنه لاستحالة وجوب ما اشتمل على مصلحة والا لكان تعالى فاعلا للمفسدة وهو قبيح
وح نقول الامامة على تقدير تسليم لطفيتها لا يكفي ذلك في وجوبها بل لا بد مع ذلك من
انتفاء وجود المفاسد عنها فلم قلتم بانتفائها ولم لا يجوز اشتمالها على نوع مفسدة لا يعلمها
وح لا يمكن الجزم بوجوبها عليه تعالى واما صغراه فلانا نمنع كون الامامة لطفا مطلقا
بل اذا كان ظاهرا مبسوط اليد فان الانزجار عن المعاصي والانبعاث على الطاعات وهما انما يحصلان
بظهوره ولانبساط يده وانتشار اوامره لا مع كونه خائفا مستورا والجواب عن الاول انا
نختار ان الامامة لطف لا يقوم غيره مقامه كالمعرفة بالله تعالى فانه لا يقوم غيرها مقامها
والدليل على ما قلناه ان العقلاء في ساير البلدان والازمان ملتجئون في دفع المفاسد الى
نصب الرؤساء دون غيره ولو كان له بدل لالتجئوا اليه في وقت من الاوقات او بلد
من البلدان وعن الثاني ان وجوه القبح والمفاسد معلومة محصورة لنا وذلك لانا مكلفون
باجتنابها والتكليف بالشيء دون العلم به محال والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من تلك المفاسد
موجودة في الامامة وفي هذا الجواب نظر فانه انما يصلح جوابا لمن قال بوجوبها على الخلق كابي الحسين
لا لمن قال بوجوبها على الله تعالى كاصحابنا فانه يجب عليه تعالى ان يعرفنا المفاسد اذا كانت من
افعالنا لئلا يلزم تكليفه ما لا يطاق كما ذكرتم اما اذا لم يكن من افعالنا بل من فعله فلا يجب
ان يعرفنا المفسدة اللازمة لو كانت ثابتة وحينئذ يجوز ان لا يكون نصب الامام واجبا
عليه تعالى لاستلزامه مفسدة لا نعلمها والاجود في الجواب ان نقول لو كان هناك
مفسدة لكانت اما لازمة للامامة وهو بط والا لما فعلها الله تعالى لكنه فعلها لقوله
تعالى اني جاعلك للناس اماما ولاستحالة تكليفنا باتباعه لكنا مكلفون باتباعه و
مفارقته وح يكون انفكاكها عنها فتكون واجبة على تقدير الانفكاك وايضا هذا السؤال
وارد على ما يورده المعتزلي على الله تعالى فكلما اجاب به فهو جوابنا وعن الثالث انا نختار

انه لا اما

اذ الامام لطف مطلقا اما مع ظهوره وانبساط يده فظ واما مع غيبته فلان نفس وجوده لطف
لان اعتقاد المكلفين وجود الامام وتجويز ظهوره وانفاذ احكامه فيكل وقت سبب لردعهم
عن المفاسد وتقربهم الى المصالح وهو ظ وتحقيق هذا المقام هو ان لطفية الامام تتم بامور
ثلاثة الاول ما هو واجب عليه تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه
باسمه ونسبه وهذا قد فعله الله تعالى الثاني ما هو واجب على الامام ع وهو تحمله الامامة
وقبولها وهذا قد فعله الامام الثالث ما هو واجب على الرعية وهو ان ينصروه ويطيعوه و
يذبوا عنه ويقبلوا اوامره وهذا لم يفعله اكثر الرعية فمجموع هذه الامور هو السبب التام للطفية
وعدم السبب التام ليس من الله تعالى ولا من الامام لما قلناه فيكون من الرعية ان قلت انه تعالى
قادر على ان يكثر اوليائه ويحملهم على طاعته ويقلل اعدائه او يقهرهم على طاعته بحيث لو لم يفعل
كان مخلا بالواجب قلت لما كان فعل ذلك مؤديا الى الجبر المنافي للتكليف لم يفعله تعالى فتقرر
ان نفس وجود الامام لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا الثاني لا يلزم منه عدم الاول
فيكون الامام لطفا مطلقا وهو المطلوب **قال** البحث الثاني في صفات الامام الخ **اقول**
لما فرغ من بيان وجوب وجود الامام شرع في بيان صفاته وهو بيان مطلب كيف اي كيف
يكون الامام وقد ذكر المصنف في هذا البحث وصفا ثلاثة الاول كونه معصوما وقد تقدم بيان العصمة
وهذا لم يقل به احد في الامام سوى اصحابنا والاسمعيلية وقد استدل المص عليه بوجهين
الاول انه لو لم يكن معصوما لزم وجود ما لا يتناهى من الائمة فاللازم بط فالملزوم مثله اما
بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان العلة الموجبة لاحتياج المكلفين الى الامام هي
كونهم جايزي الخطاء اذ على تقدير فرض عصمتهم لا حاجة لهم الى الامام فلو فرض الامام جايز الخطاء
مع كونه مكلفا لكان مفتقرا الى امام اخر ونتقل الكلام الى الثاني ونقول فيه كما قلنا اولا ويلزم
التسلسل الثاني انه حافظ للشرع وكل من كان كذلك وجب كونه معصوما واما المقدمة الاولى
فلانا مكلفون بالشرع فلا بد له من حافظ ينقله الينا وذلك الحافظ اما الكتاب والسنة
او الاجماع او القياس او البرائة الاصلية او الامام وكل واحد من المذكورات غير الامام
لا يصلح ان يكون حافظا فيكون هو الامام وهو المط اما الكتاب والسنة فلوجوه الاول

الاجماع الدال على ذلك الثاني انهما غير وافيين بالاحاطة بجميع الاحكام لان لله تعالى في كل واقعة حكما
فلا يكونان حافظين الثالث ان كل واحد منهما غير مستقل بالدلالة على المراد لكون اكثر الفاظهما
ذا وجهين او وجوه واما الاجماع فلوجوه الاول ان الاجماع اما ان يشتمل على معصوم او لا فان
كان الاول كان الحجة في قول المعصوم وما عداه هذر وان كان الثاني لم يكن حافظا لجواز
الخطأ على كل واحد فيجوز على المجموع الثاني انه انما يكون حافظا اذا كان حجة والعلم بكونه
حجة اما عقلي او نقلي وكلاهما منفي اما الاول فلانه يلزم ان يكون كل اجماع حجة حتى اجماع اليهود
والنصارى وهو باطل واما الثاني فلانه يلزم منه الدور بيانه ان الادلة النقلية على
حجية الاجماع كقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى وكقوله لا تجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الادلة انما يكون حجة اذا انتفى عنها
احتمال النسخ والاضمار والتخصيص وانتفاء ذلك غير معلوم ضرورة بل يقال لو كان ذلك لنقل
الينا وانما يتم ذلك اذا ثبت ان الامة لا تخل بنقل شيء من الشرائع وانما يعلم ذلك اذا علمنا
كون الامة معصومة فلو استدللنا على كونها معصومة بالنقل لزم الدور الثالث ان الاجماع
اما ان يكون عن دليل او امارة او لا والثاني باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل
والاول لم يحصل اذ لو كان هناك دليل يستدل به اهل الحل والعقد كلهم على ثبوت حكم
ويجمعون عليه او بعضهم به وبعضهم بمجاز ان محاذات القرآن او السنة او يكون هناك امارة
لكل حكم او امارات مختلفة تشترك في افادة الظن بثبوت حكم وحصول مثل هذا الاجماع متعسر
بل متعذر لاستحالة ان يكون في كل حكم دليل قاطع يستدل الكل به او بعضهم لامتناع
اشتراك العقلاء في الامارة الواحدة بان يسنح للكل امارة واحدة وامارات مختلفة تشترك
في غلبة الظن بامر واحد فيكونوا مشتركين فيها او فيما يحصل منها وايضا الامارة لا تكون
دليلا الا على حكم لا يكون معارضا وقلما يتفق مثل ذلك الرابع ان اكثر الاحكام مختلف فيها
فلا يكون الاجماع محيطا بجميع الاحكام فلا يكون حجة واما القياس فلوجهين الاول انه يفيد
الظن الذي هو الاغلب يكون مخطئا الثاني ان القياس انما يتحقق في صورة يكون فيها اشياء
متماثلة تجتمع في حكم واحد صحيح فيجمع بينهما في حكم آخر وشرعنا كثيرا ما يجمع بين المختلفات

فلهم

ويجب ان يكون افضل من رعيته لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ويدخل فيه ذلك كونه ازهد واورع واعلم واكرم واشجع ويجب ان يكون منصوصا عليه لانا بينا ان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا بد من نص من يعلم عصمته عليه

في الحكم الواحد كالبول والغائط والريح في ايجاب الوضوء فانها مختلفة في الحقيقة مع اجتماعها في حكم
واحد وكايجاب الكفارة في القتل والظهار وكثيرا ما يفرق بين المتماثلات في الحكم كاخر يوم من
رمضان واول يوم من شوال وثانيه فانها متفقة في حقيقة اليومية ومختلفة في الاحكام
فان صوم الاول واجب والثاني محرم والثالث مندوب البرائة الاصلية بان نبقى الاصل
برائة الذمة من كذا فانها تقتضي رفع جميع الاحكام فلا تجب بعثة الانبياء وهو باطل بالاجماع
وهو الخط والا لبقي الشرع ضايعا ان قلت لم لا يجوز ان يكون الحافظ هو المجموع مما ذكرتم بطلانه
قلت لان الكتاب والسنة قد وقع التنازع فيهما وفي معناهما فلا يجوز ان يكون المجموع حافظا
لانهما من جملة ذلك المجموع وهما قد اشتملا على بعض الشرع واذا كان واحد من المجموع قد تضمن بعض
الشرع بطل كونه دليلا على ما تضمنه وذلك البعض الذي تضمنه ذلك الفرد من جملة الشرع
فقد صار بعض الشرع غير محفوظ فلا يكون المجموع محفوظا فلم يبق الا الامام واما المقدمة الثانية
فلانه لو لم يكن معصوما لما بقي ولم يكن لنا وثوق بنقله ولما امنا فيه الزيادة والنقصان
وكلاهما مناف للغرض من التكليف **قال** ويجب ان يكون الخ **اقول** هذا هو الوصف
الثاني من اوصاف الامام وهو وجوب كونه افضل من كل واحد من رعيته وهو مذهب
اصحابنا الامامية واكثر المرجئة وقوم من المعتزلة منهم الجاحظ والزيدية خلافا لباقي
الفرق والدليل عليه وجهان الاول عقلي وتقريره انه لو لم يكن افضل لكان اماما مساويا او
مفضولا وكلاهما باطلان اما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو باطل اذ ليس احدهما
اولى بان يكون اماما والاخر بان يكون ماموما من العكس فيلزم حينئذ اما ان يكونا امامين
معا وهو باطل بالاجماع او لا يكونا امامين معا وهو باطل ايضا لاستحالة تخلو الزمان عن
امام واما الثاني فلانه لقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيما هو افضل منه فيه
وانكاره مكابرة الثاني نقلي وهو كثير من ذلك قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وهذا دليل قاطع على اعتبار الافضلية في الامام
قوله ويدخل فيه ذلك الخ يريد انه حيث بينا وجوب كونه افضل دخل في ذلك وجوب كونه ازهد
واشجع واورع واعلم واكرم لانه لو كان في الامة احد افضل منه في صفة من الصفات منهم لزم تقديم

المفضول على الفاضل بالنسبة اليه في تلك الصفة وهو قبيح لما تقدم **قال** ويجب ان يكون منصوصاً الخ

اقول هذا هو الوصف الثالث وهو كونه منصوصاً عليه ولا خلاف في كون النص طريقاً الى تعيين الامام وانما الخلاف في انه هل يحصل طريق غيره يفيد تعيين الامام اولا فقالت الزيدية القيام والدعوة ايضا طريق اخر وقال اهل السنة ان اختيار الامة طريق اخر وقالت الراوندية الارث طريق اخر وقال اصحابنا لا طريق الا النص وهو الحق ودليله انه كلما وجب كون الامام معصوماً وجب كونه منصوصاً عليه لكن المقدم حق والتالي مثله اما حقيقة المقدم فقد تقدم بيانها واما بيان الشرطية فلان العصمة من الامور الخفية التي لا اطلاع لاحد عليها الا علام الغيوب فلو لم يجب ان ينص عليه مع انه كلفنا باتباعه لزم تكليف ما لا يطاق واعلم ان النص لغة هو الاظهار والابانة واصطلاحا هو اللفظ الذي لا يحتمل غير ما فهم منه وحينئذ في حكم المصنف بان الامام يتعين بالنص لا بغيره نظر لانه كما يتعين بالنص كذا يتعين بخلق المعجز على يده كما في قائم زماننا صلوات الله عليه وكذا في حق من لم يسمع النص ولم ينقل اليه فان الامام مطلقا لا يتعين عنده الا بخلق المعجز **قال** البحث الثالث الخ **اقول** لما فرغ من ذكر وجوب الامامة واوصاف الامام شرع في تعيينه وهو مطلب من اهم مطالب الامامة وقد اختلف في ذلك بعد وفات الرسول صلى الله عليه وآله فقالت العباسية هو العباس بن عبد المطلب بالارث وقالت السنة هو ابو بكر بن ابي قحافة بالاختيار وقالت الشيعة هو علي بن ابي طالب بالنص وهو الحق لوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما ولا شيء من غير علي بن ابي طالب ممن ادعي له الامامة بمعصوم ينتج انه لا شيء من غير علي بامام فيكون علي هو الامام وهو المطلوب اما الصغرى فقد تقدم بيانها واما الكبرى فلوجهين الاول الاجماع على ذلك فان الناس قائلان قائل بان الامام معصوم فهو علي بن ابي طالب وقائل بان الامام غير معصوم فهو غير علي فالقول بوجوب العصمة في الامام مع كونه غير علي خارق للاجماع فقد بان الاجماع على عدم عصمة غيره الثاني الاجماع حاصل على ان العباس وابا بكر كانا كافرين ولا شيء من الكافر بمعصوم واما انه اذا لم يكن غيره اماما كان هو الامام فلما تقدم من وجوب وجود الامام في كل زمان فلو لم يكن هو اماما لزم خلو الزمان من امام وهو باطل **قال** الثاني النقل الخ

اقول

اقول هذا هو الوجه الثانی من دلائل ما متنه وهو ان الشیعة علی کثرتهم وانتشارهم فی مشارق الارض ومغاربها نقلوا نقلاً متواتراً النص الجلی من الرسول ص علی علی کقوله انت الخلیفة من بعدی سلموا علیه بامرة المؤمنین واسمعوا له واطیعوه فیکون اماماً وهو المطلوب ان قلت نمنع صحة هذه الاخبار فانها لم تعلم الا من جهتکم سلمنا لکن نمنع من کونها متواترة والا لافادتنا العلم کما افادتکم قلت الجواب عن الاول انا قد بیّنا نقل الشیعة لها علی کثرتهم وانتشارهم وعدم نقل غیرنا اما کان لدواع دعتهم الی اخفائها منها المعاندة لعلیٍّ والبغض له فانه لنصرته الاسلام کان قد قتل اکثرهم ومنها الحسد له لکثرة فضائله ووفور خصائصه ولا خیر فیمن لا یعرف حاسده ومنها توهم بعضهم ان علیاً ع لا یضطلع باعباء الخلافة لصغر سنّه وتوهم ان الخلافة امر دنیوی وشیئ مصطلحی ومثل ذلک جاز خلافة الرسول فیه ومنها غلبة شیطانهم واستحواذه علیهم وان کانوا عالمین باضطلاعه بها هذا فی زمن الصحابة واما فی التابعین لهم فلتقلیدهم لهؤلاء ومیلهم الی الدنیا الحاصلة فی ید من تصدی للخلافة ثم قلدهم الاتباع واتباع الاتباع حتی صار ذلک مشبهة صارفة لطالب الحق عن النظر فی ادلتنا اعاذنا الله من الهواء والمعصیة هذا مع ان المخالف قد نقل ذلک ایضاً من طرق متعددة منها ما رواه محمد بن جریر الطبری فی الکتاب المستنیر عن الحسن بن محمد بن جمیل قال حدثنا جریر عن الاعمش عن ابی الضحی عن مسروق عن عائشة قالت سئلت رسول الله من الخلیفة بعدک قال خاصف النعل قلت ومن خاصف النعل یا رسول الله صلی الله علیک وآلک قال انظری فنظرت فاذا هو علی بن ابیطالب وغیر ذلک من الاخبار وعن الثانی ان الخبر المتواتر لا یشترط فیه اتفاق جمهور الناس علی نقله بل یشترط ان ینقل جماعة یحصل العلم بقولهم وهو حاصل هنا فان الشیعة الآن کثیرون وینقلون عن سلفهم انهم کانوا کذلک وهکذا حتی انتهی الی الطبقة الاولی فقد حصل الشرط واستوی الطرفان والواسطة فتکون هذه الاخبار متواترة وهو المطلوب واما وجه اختصاصها بافادتها العلم دونکم فلوجهین الاول انه یشترط فی افادة الخبر المتواتر للعلم ان لا یکون السامع قد سبق الی اعتقاده نفی مخبره لشبهة او تقلید کالیهود فانهم لم یفدهم تواتر معجزات الرسول العلم لما سبق الی اذهانهم من شبهة تمسکوا بالسبت ابداً وتقلیدهم بعلمائهم وکذلک انتم لم یفدکم هذه

الاخبار العلم لما ذكرنا من الشبهة السالفة فی زمان الصحابة والتابعين الثانی ان الناس قايلان قائل بان العلم عقيب الخبر المتواتر نظری وقايل بانه ضروری ولا ريب ان النظريات لا يجب الاشتراك فيها الوقوع التفاوت فی الناس بالنسبة اليها وكذا الضروريات خصوصاً اذا اسندت الی سبب كالاحساس وهنا كذلك فان مستفيد الخبر السماع **قال** الثالث قوله تعالى الخ **اقول** هذا هو الوجه الثالث من دلائل امامته ووجه الاستدلال بهذه الاية يتوقف على تقرير مقدمات الاولى انما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول اما الاول فاجماع اهل العربية عليه ظاهر قال الفرزدق وانا الذائد الحامی الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلی ووجه الاستدلال بها من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فهو انه لو لم يرد الحصر ای بانما يدافع انا لزم ان يكون تقدير الكلام يدافع انا وهو غلط لان العرب لا تبرز ضمير المتكلم فی المضارع الا عند تقدمه عليه او فصله بالا واخواتها واما المعنى فلان غرض الشاعر الافتخار وذلك لا يحصل الا اذا كان المدافع عن الاحساب هو او مثله لا غيرها وهو معنى الحصر واما المعقول فهو ان ان للاثبات وما للنفی فاذا ركبت احديهما مع الاخرى يجب ان يبقيا على ما كانتا عليه والا لزم التغيير والنقل وهو خلاف الاصل فاما ان يكونا واردين على موضوع واحد وهو محال او يكون الاثبات لغير المذكور والنفی للمذكور وهو باطل بالاجماع فبقی العكس وهو ان يكون الاثبات للمذكور والنفی لغيره وهو المراد بالحصر ان قلت لا نم انها للحصر ويدل عليه صحة التاكيد نحو انما جاء زيد وحده ولو كان التكرار وايضا يقال انما الناس العلماء فلا يفيد الاختصاص والا لزم المجاز والاشتراك وهما خلاف الاصل قلت الجواب اما افادتها الحصر فقد دللنا عليه واما انه قد تؤكد فذلك لا دائما بل فی موضع الاشتباه سلمنا لكن التاكيد لا بد ان يفيد فائدة المؤكد والا لم يكن تاكيدا بل تقريرا ولو لم يكن المؤكد والا على الاختصاص ولا استحال تاكيده بما يفيد الاختصاص قوله انها استعملت حيث لا اختصاص كقوله انما الناس العلماء قلنا ذلك استعمال على سبيل المجاز لانا قد بينا كونه حقيقة فی الحصر

مشهور عند اهل اللغة ومستعمل فی العرف كقولهم برادها الاولوية بالتصرف وهو وثانيها ان لفظة الولی ايضا متفق عليه بين اهل اللغة ان لفظة انما يفيد الحصر وهو يتوقف على مقدمات احدها دم ولا يكون ولا استدلال به بعض الصلوة ويؤتون الزكوة ويسمون والذين امنوا الذين الثالث قوله تعالى انما وليكم

انما ولیكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاولى فی التصرف بمعنى الاولى بالتصرف كالسلطان ولی الرعية وولی الدم وولی الميت الثالثة ان المراد بقوله والذين امنوا بعض المؤمنين لا كلهم لانه لو كان الجميع لكان الولی والمتولی واحدا

ان الاية نزلت فی بعض بالاجماع انه نص فی الامامة بمحلها فيكون هو الامام (منه)

۱۷۱ فلو

فلو جعلناه حقيقة في غيره كان مشتركا والاصل عدمه وان كان الاصل ايضا عدم المجاز الا ان المجاز
اولى والمجاز هنا ظاهر فان غير العالم لما لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من
الحيوانات صح سلب الانسانية عنه مجازا المقدمة الثانية ان المراد بالولي هنا الاولى بالتصرف
والتدبير ويدل عليه ان ذلك مستعمل فيه لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلان اهل اللغة نصوا
على ذلك وقد ذكر المبرد في كتاب له في صفات الله ان الولي هو الاولى بالتصرف وقال
الكميت نعم ولي الامر بعد وليه ومستجمع التقوى ونعم المؤدب واما عرفا فقولهم لمن يترشح
للخلافة ولي العهد وقولهم السلطان ولي من لا ولي له واما شرعا فقوله ايما امرأة انكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل اي من هو ولي بالعقد عليها وقولهم ولي الدم والكل من هذه الاستعمالات
يفيد الاولى بالتصرف واذا كان كذلك وجب ان يكون حقيقة فيه والا كان مجازا والاصل عدمه
واذا كان حقيقة فيه وجب ان لا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
ان قلت قد ورد الولي بمعنى الصديق والناصر والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا و
خلاف الاصل يصار اليه للدليل فلم لا يجوز ان يكون المراد بالاية احد المعنيين المذكورين وح
لا دلالة فيه على مطلوبكم قلت قد بينا كونه حقيقة في الاولى مجازا في غيره وان كان مستعملا ثم
ولئن سلمنا ما ذكرتم لكن لا يجوز ان يكون المراد بالولي هنا الصديق لانه كلام متهافت لا طايل
تحته ولا الناصر لان نصرة المؤمنين عامة بدليل قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ونحن نستدل على ان المراد بالذين امنوا هنا بعض المؤمنين فيلزم ان يكون البعض الاخر غير
ناصر لما ذكرنا من اداة الحصر وذلك مناقض للاية المذكورة والتناقض في كلامه تعالى محال المقدمة
الثالثة ان المراد بالذين امنوا هنا بعض المؤمنين ويدل عليه وجهان الاول انه وصفهم بوصف
غير حاصل لجميعهم وهو ايتاء الزكوة حال الركوع اذ الجملة حالية وانتفاء هذا الوصف عن كلهم
ظاهر فيكون المراد البعض وهو المطلوب الثاني ان الضمير المذكور اعني الكاف في وليكم والميم
عايدا الى كل المؤمنين لانه قال قبل هذه الاية بلا فصل يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف
يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله
ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واذا كان كذلك

لا يجوز ان يكون المراد بالذين امنوا في هذه الاية الجميع والا لزم ان يكون الولي والمولى عليه واحدا فيكون كل واحد وليا لنفسه وهو مح فيكون المراد البعض وهو المطلوب المقدمة الرابعة ان المراد بذلك البعض هو علي ع لوجوه الاول اتفاق المفسرين على ذلك فانه ورد ان عليا كان يصلي فسئله سائل وهو راكع في صلوته فاومى بخنصره اليمين اليه فاخذ السائل الخاتم من خنصره وروى الثعلبي وغيره والحديث طويل وفيه ان رسول الله ص قال اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري قال ابوذر فوالله ما استتم الكلمة حتى نزل به جبريل فقال يا محمد انما وليكم الله الاية ان قلت يلزم استعمال الجمع في لفظ الواحد وهو خلاف الاصل حقيقة قلت قد اشتهر في لغة العرب استعمال الجمع للواحد على سبيل التعظيم وهذا المقام مناسب للتعظيم فجاز ذلك الاستعمال الثاني انا قد بينا ان المراد بالذين امنوا بعض المؤمنين وكل من قال بذلك قال ان المراد هو علي ع فلو حملناها على بعض اخر غيره كان خرقا للاجماع الثالث ان المراد بالذين امنوا اما كل المؤمنين او بعضهم فان كان الاول فعلي داخل فيهم قطعا بل سيدهم وان كان الثاني فقد قلنا انه المراد به فعلي مراد على التقديرين وهو المطلوب الرابع انا قد بينا ان هذه الاية تدل على كون بعض المؤمنين اولى بالتصرف في كلهم وقد اجمع المسلمون انها لا تقتضي امامة غيره فتكون مقتضية لامامته والا لزم تعطيلها اذا تقررت هذه المقدمات فنقول علي ع اولى بالمؤمنين وكل من كان اولى بهم فهو امامهم ينتج ان عليا امامهم اما الصغرى فقد تقدمت في المقدمات واما الكبرى فلانه ليس مرادنا بالامام الا ذلك **قال** الرابع الخبر المتواتر الخ **اقول** من دلائل امامته خبر يوم الغدير وهو ان الرواة نقلوا نقلا متواترا ان النبي ص لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع يقال له غدير خم وكان ذلك وقت الظهر في حر شديد فامر اصحابه بالنزول وان يضعوا له الاحمال شبه المنبر فوضعت فصعد عليها وخطب الناس خطبة عظيمة قال فيها ايها الناس الست اولى منكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار الاستدلال به يتوقف على امرين الاول بيان صحة الخبر وهذا مما لا شك فيه بين الرواة ونقلة

الاحاديث

الاحاديث وهو مما ذكره علي ع يوم الشورى وايضا الامة اختلفوا في دلالته فقالت الشيعة يدل على امامة علي وقال اهل السنة يدل على افضليته ولم يقل واحد على منعه فيكون صحيحا اجماعا ان قلت ان ابن داود السجستاني منع صحته والجاحظ طعن في رواته فلا يكون مجمعا على نقله قلت نقل ايضا ان ابن داود مقصل فيه من القدح فيه وتبرا مما قذفه به محمد بن جرير الطبري حيث خرج للحديث سبعين طريقا والجاحظ انما طعن في بعض رواته لا فيه مع ان خلاف الواحد لا يقدح الثاني ان المراد بالمولى هنا الاولى اي ولي بالتصرف لوجوه الاول انها مستعملة في ذلك كما يقال السيد العبد مولاه اي وليه وكما في قوله تعالى في حق الكفار النار موليكم قال ابو عبيدة اي وليكم قال الاخطل في حق عبد الملك يمدحه فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحرى قريش ان تهاب وتحمدا وقال المبرد الولي والمولى بمعنى واحد اي الاولى وقال الفراء في كتاب معاني القران الولي والمولى بمعنى واحد والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني ان لفظة مولى وردت بمعان متعددة كالاولى بالتصرف كما ذكرنا والسيد والعم والجار والحليف والعتيق والمعتق والناصر ولا شي من معانيها سوى الاول بمراده فيكون هو المتعين وهو المطلوب وانما قلنا ان ما عدا الاول غير مراد لان منها ما هو كاذب عليه ومنها ما هو معلوم لكل احد فلا فائدة في اعلامه ونصب الرحال شبه المنبر في ذلك الوقت الشديد الحر والاخبار بما هو ظاهر كقوله من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه او من كنت جاره فعلي جاره وهذا مما لا يقوله ذو بصيرة ان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد غير ما ذكرتم وهو ان يراد به المشاجرة التي جرت بين علي ع وبين زيد بن حارثة وذلك ان عليا قال لزيد اني مولاك كما ان رسول الله مولاك بمعنى ولاء الارث فانكر زيد ذلك فاراد رسول الله ان يصدق عليا بهذا الكلام قلت هذا الكلام باطل وذلك لان زيدا قتل في سرية مؤتة سنة ثمان من الهجرة وهذا الكلام كان في حجة الوداع سنة عشر من الهجرة فاين احدهما من الاخر الثالث ان مقدمة الخبر ولواحقه ومتنه تدل على ما قلناه اما المقدمة فهو ان رسول الله صلى الله عليه واله تمهد قاعدة هذا الحكم بقوله الست اولى منكم بانفسكم ثم عطف عليه بالفاء بقوله فمن كنت مولاه فعلي مولاه فدل ذلك على ان المراد بالولي هو الاولى والا لتغير تقديم تلك المقدمة والعطف عليها

فائدة لان ايراد اللفظ المشترك لا مع القرينة الغاز وهو غير لايق بالنبي واما الواحقه فهو ان الصحابة
في ذلك المقام هنوه لعلي بذلك والتهنية لغير هذا المعنى غير مستحسنة بل ولا شيء من غير هذا
يوجب له التهنية اصلا هذا مع ان عمر صرح بذلك في تهنيته بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب
اصبحت مولاي ومولا كل مؤمن ومؤمنة واما امامته فهو ان عليا احتج به على القوم مرارا متعددة
منها يوم الشورى ولم يرد عليه احد بانه لا دليل فيه على مرادك فدل على ان القوم فهموا منه
ما قلناه وهو المط واذا ثبت انه اولى بالتصرف فيما كان هو الامام اذ لا نعني بالامام الا ذلك
قال الخامس قوله الخ اقول هذا هو الوجه الخامس من دلائل امامته ومضمونه ان النبي
قال لعلي لما خرج الى تبوك وخلف عليا في المدينة فخرج لوداعه وقال اني لم اتخلف عنكم في غزاة
قط فقال له الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال له ايضا في
غير ذلك من المواطن ووجه الاستدلال به على امامته يتوقف على مقدمات الاولى تصحيح الخبر
وهذا ايضا مما لا شك في تواتره عند المخالف والمؤالف فالمخالف يستدل به على افضليته والمؤالف
على امامته وقد خرج هذا الحديث البخاري ومسلم في صحيحيهما المقدمة الثانية ان المراد بالمنزلة هنا
جميع المنازل الا النبوة والدليل عليه هو انه ليس مراده منزلة واحدة وكلما كان كذلك كان المراد جميع
المنازل اما الاول فلانه استثناء منه ولا شيء من الواحد بالشخص يستثنى منه باجماع اهل
العربية على وجوب كون المستثنى منه امرا متعددا واما الثاني فلوجوه الاول ان الناس قايلان
قايل ان المراد منزلة واحدة وهو خلافته في حياته وقايل ان المراد جميع المنازل فالقول بانه
ليس المراد منزلة واحدة ولا جميع المنازل خارق للاجماع الثاني انه لو لم يكن المراد جميع المنازل
لما حسن الاستثناء لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل كالعدد وحيث لا اخراج لم يكن
الاستثناء حقيقة بل مجازا والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثالث انه لو لم يكن المراد
الجميع المنازل لزم الاجمال وعدم فهم مراد الحكيم من اللفظ واللازم بط فكذا الملزوم بيان الملازمة انه
لما تبين عدم الارادة المنزلة الواحدة وجب ارادة جميع المنازل لان حمله على بعض المنازل
المعينة دون بعض ممتنع لعدم اشعار اللفظ بذلك البعض فبقي ان يحمل على بعض غير معين و
هو اجمال من غير معين وهو ممتنع من الحكيم المقدمة الثالثة ان هرون لو عاش بعد موسى

السادس انه كان افضل الصحابة فيكون هو الامام اما الشفيعة الصغرى فمن وجوه الاول انه جمع الفضائل النفسانية كالعلم والزكاء والكرم والفضائل البدنية كالزهد والعبادة والشجاعة وغير ذلك مما لم يحصل لاحد من الصحابة ١٧٣

لكان خليفة له بوجوه لا ولانه لوكان خليفة له حال حياته لقوله اخلفني في قومي فلو لم يكن خليفة بعده لكان معزولا عن هذه المرتبة وهو حط عن مرتبته الثاني انه لوكان شريكا له في الرسالة فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة على قومه الثالث لما كان نبوته كان معصوما ويجب على موسى ان يقدمه على غير المعصوم لقبح تقدم غير المعصوم على المعصوم الرابع ان اليهود وغيرهم نقلوا ان موسى نص عليه وجعله وصيه وخليفته بعده فلما مات جعل الوصاية في يوشع بن نون وافضى اليه باسرار التورية والالواح وذلك على سبيل الاستقرار لتوصله الى ولدي هرون شبير وشبر وهو يدل على ان هرون لو عاش لكان خليفة بدل يوشع بن نون اذا تقررت هذه المقدمات فنقول ثبت لعلي منزلة من النبي ص بجميع منازل هرون من موسى ومن جملتها كونه خليفة لموسى لو عاش بعده فيكون علي كذلك لانه لو عاش بعده وهو المطلوب **قال** السادس انه افضل الخ

اقول الدليل السادس على امامته ع وهو انه افضل الناس بعد رسول الله وكل من كان كذلك فهو الامام اما الصغرى فلنا في بيانها طريقان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فمن وجوه الاول قوله تعالى قل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم والمراد بانفسنا هو علي لما ثبت بالنقل الصحيح وليس المراد ان نفسه نفس النبي ص في الحقيقة لبطلان الاتحاد فوجب حمله على المجاز اي نفسه كنفسه اذ هو المتعارف بين اهل اللغة في قولهم زيد كالاسد اي مثل الاسد في الشجاعة وابو يوسف هو ابو حنيفة اي مثله في الفقه ومعلوم ان نفس النبي افضل من ساير نفوس الصحابة فنفس علي كذلك الثاني خبر الطاير خبرا متواترا ان النبي اتى بطاير مشوي فقال اللهم ايتني احب خلقك اليك ياكل معي هذا الطاير فجاء علي والمعنى من محبة الله تعالى هو ارادة الثواب الزايد وذلك لا يستحق الا باكمل الطاعات فيكون طاعة علي اكمل فيكون افضل الثالث ان النبي لما آخى بين الصحابة اخى بينه وبين علي والمواخات لرسول الله دالة على افضليته على باقي الصحابة الرابع روى عن بن مسعود انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي خير البشر من ابى فقد كفر الخامس روت عايشة انها قالت كنت عند رسول الله [illegible] اذ اقبل علي فقال رسول الله هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين السادس روى البيهقي عن النبي ص انه قال من اراد ان ينظر الى آدم في علمه

عاش

في افضليته بعد رسول الله

والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابيطالب
وهذا دال على مساواته للانبياء المذكورين عليهم السلام وقد كان هؤلاء افضل الناس في السابع
لهم كذلك السابع روي عن النبي انه قال لفاطمة عليها السلام ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا فاختار
اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك فاتخذه وصيا الثامن روى انس عن النبي
انه قال ان اخي ووزيري ووصيي [illegible] من اترك بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب
والاخبار في هذا الباب كثيرة لا يمكن حصرها بعدد ولا ضبطها بحد كما روي عن اخطب خوارزم عن
النبي لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن والانس كتاب وحساب لما احصوا فضائل علي
بن ابيطالب واما تفصيلا فهو ان الفضائل اما نفسانية او بدنية او خارجية وكان علي
افضل في كل واحد من هذه الفضائل اما نفسانية فكالعلم والزهد والفطنة والحلم و
حسن الخلق والحرص على اقامة الدين وغير ذلك واما العلم والزهد فسيأتي بيانهما واما
الحلم فقد بلغ فيه الغاية القصوى ولم يقابل المسيء باسائته كما صفح عن مروان بن الحكم
يوم الجمل وكان من اعدى الناس له وكان عبدالله بن زبير يشتم عليا على رؤس الاشهاد
حتى قال علي لم يزل الزبير رجلا منا اهل البيت حتى نشأ له عبدالله واستاسره يوم
الجمل وعفى عنه وعفى عن سعيد بن العاص مع عداوته له واكرم عائشة وبعثها الى المدينة
مع عشرين امرأة مع حربها له وصفح من اهل البصرة مع حربهم له وشتمهم له ولاولاده
وخروج لاصحاب معاوية عن الشريعة حتى بلغوا انهم فعلوا مع اصحابه الضد من ذلك
الى غير ذلك من مواضع حلمه واما حسن الخلق فقد كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجها
حتى نسبه عمر الى الدعابة هذا مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة كان فينا كاحدنا
لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف
على راسه وقال معوية لقيس بن سعد ابا حسن فقد كان هشا بشا ذا فكاهة فقال
قيس اما والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من ذي لبد بال قد مسه
الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما هابك طغام الشام واما الحرص على اقامة الدين
فاظهر من الشمس لم يراقب اخا ولا عما ولا ابن عم ولا صاحبا وتفصيل ذلك مشهور واما

المدينة

البدنية كالزهد والعبادة والشجاعة فسنأتي بيانها واما الخارجية فمنها نسبه الشريف وقربه
من رسول الله وهو اقرب من عباس لان ابا طالب اخو عبد الله من الابوين والعباس اخوه من الاب
ومنها زواجه بسيدة نساء العالمين ومنها شرفه بالاولاد بحيث لم يحصل لاحد من المسلمين كاولاده
عليهم السلام قال الثاني انه كان الخ اقول استدل المصنف على كونه افضل بوجهين الاول انه
اعلم الخلق بعد رسول الله فيكون افضل والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلوجوه الاول من حيث البرهان
اللمي وهو الاستدلال على الشيء باسبابه وعلله وتقريره ان عليا كان في غاية الذكاء والفطنة
وقوة الحدس وشدة الحرص على التعليم واقتناء الفضائل وكان النبي الذي هو معلمه واستاذه
اعلم الخلق واحرصهم على ايصال العلم الى المتعلم وكان لعلي معه ملازمة شديدة من صغره طفوليته
الى حين مفارقته الدنيا بحيث لم يفارقه وقتا من الاوقات الا اوقاتا يسيرة كان يبعثه فيها
الى الجهاد ولا شك ولا ريب في انه اذا كان المعلم بهذه الصفة والمتعلم بهذه النسبة مع شدة
الملازمة بينهما فيكون المتعلم اعلم الخلق بعد ذلك المعلم لحصول الشرايط بالنسبة الى القابل
والفاعل فيحصل التاثير التام وهو ضروري فيكون علي اعلم الخلق وهو المطلوب قال الثالث قوله
الخ اقول الوجه الثاني انه اعلم وهو استدلال من حيث النص على ذلك من وجوه
الاول قوله اقضاكم علي والقضاء يفتقر الى جميع العلوم فيكون علي عالما بها ولم ينص على
احد من الصحابة بمثل ذلك بل نص في علم خاص كقوله اقرأكم ابي اي اعلمكم بايراد القرآن
وقوله افرضكم زيد اي اعلمكم بالفرائض وهو المواريث وذلك كله جزء من اجزاء القضاء
الثاني قوله انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها واذا كان هو الباب
فهو اعلم الاصحاب الثالث قوله تعالى وتعيها اذن واعية ذكر المفسرون على ان الاذن علي
وهو مبالغة في وصفه بالوعاية فيكون اعلم وهو المطلوب قال الرابع قوله الخ
اقول الوجه الثالث على انه وهو استدلال باخباره عن نفسه واخباره حق لما ثبت من عصمته
وهو من وجوه الاول قوله لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين اهل التوراة
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله
ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي

الخامس ان الصحابة يرجعون اليه والاحكام ويأخذون عنه الفتاوى ويقلدونه ويرجعون الى الحكم لهم اذا خالفهم واخطأوا الحكم والاحكام ورد لهم على ذلك لم يرجعوا اليه متى

شئ نزلت وفى ذلك دليل على معرفته لجميع الشرايع ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك بل قال ابو بكر يوم
السقيفة وليتكم ولست بخيركم وعلى فيكم فان احسنت فاعينونى وان اسئت فقوموني ان
لى شيطانا يعتريني فاستدل انت بكلاميهما على الفرق بينهما اعترض ابو هاشم الجبائى على قوله
لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم الى اخره بان هذه الكتب منسوخة فكيف يجوز الحكم بها والجواب
المراد انه متمكن من تفصيل احكامها كما انزلت وبيانها لمن له العمل بها بعد اداء حق الجزية او
المراد بيان احكامها وما نسخه القران منها وما لم نسخه او المراد استخراج المواضع الدالة على
نبوة نبينا محمد م الثانى قوله بل اندمجت على مكنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشية
في الطوى البعيدة وقوله الا ان ههنا واشار الى صدره لعلما جما لو بحت به ما اصبت له حملة
الثالث قوله ع لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وقوله سلوني قبل ان تفقدوني سلوني
عن طرق السماء فاني اعلم بها من طرق الارض الى غير ذلك من اقواله ع ومن تتبع كلامه
وجد اكثر من ذلك قال الخامس ان الصحابة الخ اقول هذا هو الوجه الرابع على انه عليه
الصلوة والسلام اعلم وهو استدلال ببرهان انى ماخوذ من اختلاط الصحابة وغلطهم و
انه يبين لهم الصواب فيكون اعلم وهو المطلوب وبيان ذلك اما ابو بكر فمن وجوه الاول
ان بعض اليهود سئله اين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الارض منه و
اختص ببعض الامكنة فامره ابو بكر بالانصراف فلقيه علي ع بعد ان استهزء بالاسلام
فقال له علي ع ان الله تعالى اين الاين فلا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يده الثانى انه
سئل عن الكلالة والارث فلم يدر ما هما فاوضحهما علي ع الثالث ان شخصا في زمن ابى
بكر شرب الخمر وادعى انه جهل تحريمها فلم يدر ابو بكر ما وجه الحكم فقال علي ع اختبروا حالته من
المهاجرين والانصار انه هل سمع منهم اية التحريم ام لا فان لم يسمع فلا حد عليه فوجدوه
لم يسمعها فاسقط الحد عنه الرابع ان حمارا دخل على بقرة فنطحت فمات فحكم ابو بكر باهدار الحمار
فقال علي ع ان كان دخل عليها في منامها فهو هدر والا فلا فصوب النبي م حكمه في ذلك وغير ذلك
مما يطول تعداده واما عمر فمن وجوه الاول ان امرأة زنت على عهده وهي حامل فامر برجمها
فقال له علي ع ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فاطلقها فقال لولا علي لهلك

عمر الثاني ان عمر اتي بامرأة ولدت لستة اشهر فامر عمر برجمها فنهاه علي قال الم تسمع قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا ثم قال في موضع آخر وفصاله في عامين فقال عمر لولا علي لهلك عمر وخلى سبيلها والثالث ان
قدامة شرب الخمر على عهد عمر فسقط عنه الحد لما تلى عليه ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا فقال علي ليس قدامة ولا سالك الذين امنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما فاردده واستتبه
فان تاب فاجلده والا فاقتله فتاب ولم يدر عمر ما يجلده فقال علي عليه السلام اجلده ثمانين جلدة لانه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى الرابع ان عمر اتي بامرأة مجنونة شهد عليها بالزنا فامر برجمها فنهاه
علي وذكر قوله رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون حتى يفيق الى غير ذلك من مواضع خطائه مما يطول عليه الباب
بذكرها واما عثمان فمن وجوه ... شبهه كفاية وهو ان خطاء عثمان وزلله مشهود وكلام علي له
في ذلك كثير مأثور حتى ان الخطاء وزلله الى تجاوز اعيان الصحابة عنه حتى آل الحال الى قتله وقد كتب
اصحابنا في بدع هذه الثلاثة وبيان خطائهم في احكامهم ما فيه غنية لمن اراده ووقف عليه **قال**
السادس القضايا الخ **اقول** الوجه الخامس على كونه اعلم انه قضى بقضايا غريبة وحكم باحكام
عجيبة يعجز عنه حذاق العلماء فمنها انه اتي بعبد قيده مولاه وحلف لا يطلقه حتى يتصدق بزنة
القيد فقال علي بقصعة فيها ماء فاوتي ثم حط رجل العبد وفيها العبد ثم رفع القيد من الماء وقال
علي ببرادة الحديد وطرحها في الماء الى ان عاد الماء مكانه لما كان القيد فيه ثم قال لمولاه تصدق بزنة هذه
البرادة فانها زنة القيد ومنها انه اتي اليه شخصان يتحاكمان فقال لهما ما خطبكما فقال احدهما اني اصطحبت
انا وهذا الشخص في الطريق وكان معي خمسة ارغفة ومعه ثلاثة ارغفة فجاء رجل فعرضنا عليه
الاكل فاكل معنا فلما انصرف رمى لنا ثمانية دراهم فقلت له خذ ثلاثة دراهم بعدد ارغفتك وآخذ
انا خمسة بعدد ارغفتي فقال لا آخذ الا النصف فقال لهما ان هذا مما لا ينبغي ان تتخاصما عليه الناس فقال
صاحب الثلاثة لا اريد الا الحق فقال اذا كنت لا تريد الا الحق فلك منها درهم واحد فقال وكيف ذلك
فقال لان ثمانية الارغفة انقسمت اربعة وعشرين جزءا لكل واحد منكم ثمانية اجزاء فاكلت
انت ثمانية اجزاء فبقي من خبزك جزء واحد واكل هذا من خبزه ثمانية اجزاء فبقي له سبعة اجزاء فيكون
قد اكل الضيف من خبزك جزءا ومن خبزه سبعة اجزاء فيكون لك درهم واحد ولصاحبك سبعة
دراهم وغير ذلك من القضايا العجيبة التي لا نطول بذكرها **قال** السابع ان جميع الفضلاء الخ **اقول**

الثامن كان اشجع الصحابة غزوات الفتوح باجمعها كانت على يديه ولم يبارزه احد الا قتله ووقائعه في الحروب كثيرة مشهورة لا تحصى كثرة ولم يسبقه احد ممن تقدمه ولا لحقه احد ممن تأخر عنه

متن

الوجه السابع على انه اعلم لان جميع الفضلاء في العلم ينتسبون اليه ويأخذون علومهم عنه وذلك
كثير مشهور غير انا نذكر من ذلك العلوم المشهورة منها علم اصول الدين ووجوده في كلامه وكونه مستنبطاً
من خطبه ظاهر بين ورؤساء الاصوليين ينتسبون اليه فانهم اما اشاعرة او معتزلة اما الاشاعرة
شيخهم ابو الحسن الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة وابو علي قرء على ابي
يعقوب الشحام وابو يعقوب قرء على ابي الهذيل وابو الهذيل قرء على عثمان الطويل وعثمان قرء
على واصل بن عطا وواصل قرء على ابي هاشم بن عبد الله الحنفية وابو هاشم قرء على ابيه محمد بن الحنفية
ومحمد قرء على ابيه علي بن ابي طالب واما الشيعة فاخذ العلوم عنه ظاهر ومنها علم الفقه ورجوع رؤساء
المجتهدين الى تلامذته والى اولاده الآخذين علومهم عنه مشهور ومنها علم التفسير والمفسرون كلهم يرجعون
الى عبد الله بن عباس وهو كان من احد تلامذته حتى روى انه شرح له في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول
الليل الى آخره ومنها علم النحو ومشهور انه هو الذي استنبطه لابي اسود الدؤلي حين دخل عليه فقال يا امير
المؤمنين فسدت السن الناس فانح لهم نحواً فكتب عليه السلام الكلام كله ثلاثة اشياء اسم وفعل وحرف
فالاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ عن حركة المسمى والحرف ما جاء لمعنى في غيره كل فاعل مرفوع
وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور فاخذه ابو اسود وقرء عليه هو وغيره حتى صار علماً
مشهوراً ومنها علم الخطابة والبلاغة واليه تنتهي الرجال حتى قيل في كلامه انه دون كلام الخالق و
فوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى قال معوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال
ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت من خطبه سبعين خطبة
الى غير ذلك من العلوم التي يطول تعدادها **قال** الثامن انه اشجع **اقول** لما فرغ من كونه افضل من حيث
العلم شرع ان يبين كونه افضل من حيث الشجاعة وغيرها من خصائصه فقال انه اشجع الصحابة وهذا
باب البحث فيه ايضاح للواضح فان شجاعته مما يضرب به الامثال واعترف به اعدائه ببلوغ الغاية
حتى ان كل شجاع اليه ينتمي فقد روي ان معوية انتبه يوما فرأى عبد الله بن زبير جالساً تحت رجليه
فقال له لو شئت ان افتك بك لفعلت فقال لمعوية لقد شجعت بعدنا قال وما الذي تنكر
من شجاعتي وقد وقفت بالصف بازاء علي بن ابي طالب قال لا جرم انه قتلك واباك بيسرى يديه وبقيت
اليمنى فارغة يطلب من يقتل بها وقال ابن قتيبة ما صارع احداً قط الا صرعه وهو الذي قلع باب خيبر بيده



وجه

وجعله جسرًا واجتمع عليه عصبة من الناس ليقلبوه فلم يقدروا وكان يفتحه ويرده عشرون رجلًا وقا
ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية واقتلع هبل من باب الكعبة وكان عظيمًا جدًا و
القاه الى الارض واقتلع الصخرة العظيمة ايام خلافته بيده بعد عجز الجيش كله واخرج الماء من تحتها و
بالجملة بلغ من القوة والشدة غاية لم يبلغ اليها احد حتى قيل انه كان يقط الهام قط الاقلام وشجاعته
العظيمة [illegible] فضيلة اخرى كبرى وهي الجهاد حتى ان اكثر الفتوح كانت على يديه بل كلها ولو لم يكن الا
[illegible] ويوم [illegible] التي قال فيها النبي ص لضربة علي لعمرو بن عبدود افضل من عمل الثقلين وبالجملة
[illegible] مما اشتهر تغني عن تحديده واذا كان اشجع واكثر جهادا كان افضل وهو
[illegible] قال التاسع انه كان الخ اقول من دلائل افضليته كونه ازهد الصحابة وهذا ايضا باب
لما هو [illegible] سيد الابدال واليه تشد الرحال اعرض عن الدنيا اعراض من لم ينل منها ذرة
مع انه كان يجيء اليه [illegible] فلم يخلف دينارا ولا درهما وطلق الدنيا ثلاثا مبالغة في تركها وقال
اليك عني يا دنيا فقد طلقتك ثلاثا لا رجعة لي فيك ولم يشبع من طعام قط وكان اخشن الناس
ماكلا وملبسا قال عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبزا
يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين كيف تختمه فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت
او سمن ومع ذلك يصوم النهار ويفطر على الشعير وكان ثوبه مرقوعا بجلد تارة وبليف اخرى ونعلاه
من ليف او سعف وقال والله لقد رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها ولقد قال لي
قائل الا تنبذها يا ابن ابي طالب فقلت اعزب عني عند الصباح يحمد القوم السرى وكان اذا ائتدم فبخل
او ملح فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم
مقابر الحيوان وكان مع ذلك اشد الناس قوة ومواعظه وزواجره وتزهيده في الدنيا والترغيب
في تركها مشهورة فاذا كان ازهد كان افضل وهو المط قال العاشر انه كان الخ اقول من دلائل
افضليته كونه اعبد الناس وهذا ايضا باب ظاهر لا يماثله فيه احد تقدمه ولم يلحقه احد تاخر عنه
حتى انه كان في ايام صفين عند الزوال يرمق الشمس محافظة على ايقاع الصلوة في اول وقتها فقال له
ابن عباس ليس هذا وقت رمق الشمس فقال يا ابن عباس على الصلوة نقاتلهم وكان اذا اريد اخراج
شئ من فصول الحديد من جسمه ترك حتى يشتغل بالعبادة ثم يخرج منه لعلمهم باستغراق نفسه في

من القاسمي بمعنى ان زين العابدين مع كثرة عبادته وزهده وكان يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة وكان يدعو بصحيفة على يديه المنقول بعنوان انه اي ابيه علي عليه السلام متن

تلك الحالة في عالم الجبروت وغفلتها عن هذا الهيكل وكان يحافظ على النافلة حتى انه بسط له نطع بين الصفين ليلة الهرير وصلى عليه ورده والسهام تقع عليه بين يديه وعلى جوانبه ولا يرتاع منه ومنه تعلم الناس صلوة الليل وملازمة النافلة وكانت جبهته كثفنة البعير من طول سجوده واشتملت دعواته ومناجاته من تعظيم الله واجلاله على ما لم يشتمل عليه وكان زين العابدين ع يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة ويرمي بصحيفته على سبيل التضجر ويقول انى لي بعبادة علي ع واذا كان اعبد الناس كان افضل وهو المط

قال الحادي عشر الخ اقول من دلائل افضليته كونه اكرم الناس بعد الرسول ص وهو ايضا بين فانه نقل انه عمر بيده عدة حدائق وتصدق بها واثر بقوته وقوت عياله ثلاثة ايام المسكين واليتيم والاسير فانزل الله تعالى في حقه سورة هل اتى دليلا على افضليته وافضلية زوجته واولاده وعصمتهم والقضية مشهورة وكان معه اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فانزل الله تعالى في حقه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وتصدق بجملة ماله مرارا حتى انه لم يبق معه شيء وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر قال الشعبي كان علي ع اسخى الناس كان على الخلق الذي يحبه الله تعالى ورسوله السخا والجود ما قال لسائل لا قط وقال معوية لو يملك علي بن ابي طالب بيتا من تبر وبيتا من تبن لانفق تبره قبل تبنه وكان يكنس بيت المال ويصلي فيه ويقول يا صفراء ويا بيضاء غري غيري ولم يخلف ميراثا وكانت الدنيا تحمل اليه واذا كان اكرم كان افضل وهو المط

قال الثاني عشر اخباره بالمغيبات الخ اقول من دلائل فضيلته كونه اخبر بالمغيبات وهذا باب ظاهر في فضيلته على غيره ومساواته للرسول فيكون افضل الناس بعد الرسول وهو المط اما اخباره بالمغيبات فمن وجوه الاول انه اخبر عن نفسه الشريفة بالقتل في رمضان فقتل ليلة تسع عشر منه ومضى في ليلة احدى وعشرين ولم يزل على ثلاث لقم في افطار لياليه هذا الشهر فقال له الحسن ع فيه فقال القى الله تعالى وانا خميص البطن فانما ليلتان او ثلاث الثاني انه قال للبراء بن عازب يا براء يقتل ولدي الحسين وانت حي لا تنصره فقتل وهو حي لم ينصره وكان يظهر الحسرة على فوات النصرة ولما رجع الى الصفين اخبر بقتل ولده في كربلا واراهم ارضها الثالث انه قال يوما على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسئلوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها الى يوم القيمة فقال له رجل اخبرني

واذا ثبت انه افضل كان اولى من غيره الى قوله

كم ولحيتي وراسي من طاقة شعر فقال امير المؤمنين لقد حدثني حبيبي بما سألت عنه فان على كل طاقة شعر من راسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله وكان ابنه صبيا فلما كان من امر الحسين هو الذي تولى قتله الرابع انه كان يوما يخطب فقيل له مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة حامل لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب فقال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا وجعل حبيبا صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل الخامس انه اخبر بقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك ابن زياد في ايام معوية واشترى ميثما من امراة فاخبره عن اسمه فقال سالم فقال اخبرني النبي ان اباك سماك ميثما فارجع اليه فقال صدقت واخبره بصلبه على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة التي صلب على جذعها فحبسه عبيد الله بن زياد مع المختار ثم صلب قبل قدوم الحسين بعشرة ايام لشدة حبه لعلي وقال لرشيد الهجري انك تقطع يداك ورجلاك وتصلب ففعل به زياد بن نضر الحارثي واخبر بصلب مزرع بن عبد الله بين شرفتين من شرف المسجد فصلب واخبر اصحابه بانه يعرض عليهم سبه وسوغهم دون البراءة واخبر بولاية الحجاج وانتقامه وموته السادس انه اخبر بقتل ذي الثدية فلم يظفروا به في القتلى فقال ما كذبت ولا كذبت ثم قال فاعتبرهم حتى وجدوه وشقوا قميصه فوجدوا على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعرات يتجاذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها واخبروه بعبور اهل النهروان الفرات فقال لم يعبروا وان مصارعهم دون القنطرة ثم اخبر ثانيا فانكر ذلك فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم عبروا لكنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابين لك ذلك الامر السابع انه كان جالسا الذي قار لاخذ البيعة فقال ياتيكم من قبل الكوفة الف رجل لا ينقصون رجلا ولا يزيدون رجلا يبايعوني على الموت فقال ابن عباس جزعت وخفت لنقصان او الزيادة فيفسد علينا الامر واحصيت المقبلين فنقص واحد فبينما انا افكر في ذلك اذا اقبل اويس وبايع على القتل الى غير ذلك من اخباراته وهي اكثر من ان تحصى ذكرنا بعضها **قال** واذا ثبت الخ **اقول** لما بين صغرى الدليل بالوجوه المتقدمة شرع في تبيين كبراه اعني كل من كان افضل كان اولى بالامامة من غيره وذلك لقبح تقديم المفضول على الفاضل كما

بحث في ...

قال البحث الرابع في امامة باقي الائمة الاثني عشر عليهم السلام اقول لما فرغ من اثبات امامة علي شرع في اثبات امامة باقي الائمة وهم الحسن والحسين وعلي بن الحسين زين العابدين ومحمد بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق وموسى بن جعفر الكاظم وعلي بن موسى الرضا ومحمد بن علي الجواد وعلي بن محمد الهادي والحسن بن علي العسكري والخلف الحجة صاحب الزمان صلوات الله عليهم اجمعين ولنا على ذلك وجوه الاول انه لما كانت العصمة شرطا في الامام وجب ان يكونوا هم الائمة دون غيرهم لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فلما تقدم بيانها واما بيان الشرطية فلان القائل بوجوب عصمة الامام قال بامامتهم وقد دللنا على وجوب العصمة فلو اثبتناها لغيرهم لكان خرقا للاجماع وهو باطل فيكونوا هم الائمة وهو المطلوب الثاني نقلت الشيعة نقلا متواترا نص النبي على كل واحد واحد منهم باسمه ونسبه وذلك كثير مشهود بين الطائفتين من ذلك ما رواه سلمان الفارسي قال كنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه الذي قبض فيه فجاءت فاطمة عليها السلام فبكت وقالت يا رسول الله اخشى الضيعة بعدك فقال يا فاطمة اما علمت ان الله تعالى اختار الفنا على جميع خلقه وان الله تعالى اطلع على الارض اطلاعة واختار منها اباك ثم اطلع ثانية واختار منها زوجك و امرني ان اتخذه وليا ووزيرا وان اجعله خليفتي في امتي فابوك خير انبياء الله تعالى وبعلك خير الاوصياء وانت اول من يلحق بي من اهلي ثم اطلع ثالثة فاختارك وولدك فانت سيدة النساء والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وابناء بعلك اوصيائي الى يوم القيمة والاوصياء بعدي اخي علي والحسن والحسين ثم تسعة من ولد الحسين عليهم السلام وعنه صلى الله عليه وآله انه قال للحسين هذا ولدي امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم وعن جابر بن عبد الله قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلت يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن اولي الامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك فقال هم خلفائي يا جابر وائمة المسلمين بعدي اولهم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم عد تسعة من ولد الحسين وايضا من طريق الخصم ما رواه مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة فقال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سئلني احد عنه نعم عهد الينا نبينا صلى الله عليه وآله انه يكون من بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء

بني

الشيعة خلفا عن سلف عن النبي على كل واحد واحد منهم وبنص كل امام على من بعده ولانه عصمتهم فيدل على امامتهم دون غيرهم وللنقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف عن النبي على كل واحد منهم وبنص كل امام على من بعده وبانهم لم يكن افضل منهم في زمانهم احد والاجماع على ان الائمة غير معصومين سوى الاثني عشر عليهم السلام فتعين ان يكونوا هم المعصومين وان يكونوا اولى بالامامة من غيرهم

(في امامة باقي الائمة الاثني عشر)

بنی اسرائیل وروی البخاری عن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله یقول یکون بعدی اثنی عشر خلیفة کلهم من قریش

وغیر ذلك من روایاتهم فقد بین ان الائمة بعده اثنی عشر خلیفة فنقول کل من قال بهذه المقالة جعل الائمة

فیهم والاخبار فی هذا الباب کثیرة لا تحصی الثالث نقلت الشیعة علی کثرتهم فی البلاد وانتشارهم خلفا

عن سلف نقلا متواترا النص من کل واحد منهم علی لاحقه فیکون کل واحد منهم اماما وهو المطلوب

الرابع ان کل واحد منهم کان افضل من کل واحد واحد من اهل زمانه من اشخاص البشر فیجب ان یکون

کل واحد امام زمانه والا لزم اما خلو الزمان من امام واما تقدم المفضول وکلاهما محال فیکونون

ائمة وهو المطلوب واما انهم افضل فذلك ظاهر بین لمن وقف علی تواریخهم وتواریخ غیرهم **قال** واما

غیبة الامام علیه السلام **اقول** هنا مسائل الاولی فی سبب غیبة الامام الثانی عشر

فنقول لما دل الدلیل علی امامته ولیس ظاهرا فوجب ان یکون غائبا واما سبب الغیبة فقد ذکر

المصنف سببین احدهما ان یکون سببها خوفا لنفسه لکثرة عدوه وقلة ناصره او الخوف علی اولیائه

لو ظهر لهم فلذلك لا یظهر عاما لخوفه علی نفسه ولا خاصا لخوفه علی اولیائه وثانیهما ان یکون سبب

الغیبة مصلحة خفیة استاثر الله تعالی بعلمها ولا یجب ان نعلم تلك المصلحة بالتفصیل لانا اذا

اثبتنا الغیبة وعلمنا ان فعل الحکیم لا بد له من علة حکمنا بذلك اجمالا ولم نعلمه تفصیلا الثانی فی بیان

امکان بقائه هذه المدة الطویلة فنقول لا شك ان هذا امر ممکن والله تعالی قادر علی کل الممکنات

فیکون قادرا علی ابقاء هذا الشخص هذه المدة الطویلة هذا مع ان علی هذا التعمیر واضعافه قد

وقع اما فی حق الانبیاء فکما فی نوح وشعیب علیهما السلام واما فی حق الاشقیاء فکما فی السامری والدجال

واذا جاز ذلك فی حق الطرفین فلیجز فی حق الوسط وهم الاولیاء وحیث الحال کذلك فلا وجه لاستبعاد

الخصم طول عمره علیه السلام الثالثة فی بیان وجوب وجوده فی هذه المدة الطویلة وذلك لوجهین

الاول النصوص الدالة علی وجوده وولادته وطول عمره وغیبته نقلها الشیعة خلفا عن سلف

نقلا متواترا عن النبی ص وعن الائمة علیهم السلام الثانی الدلیل الدال علی ان کل زمان لا بد فیه من

امام معصوم وغیره لیس بمعصوم بالاجماع فیجب ان یکون هو موجودا فی هذه المدة الطویلة من

حین وفات ابیه الحسن العسکری علیه السلام والا لزم انقطاع التکلیف والا لزم خلو الزمان

من امام معصوم وهو باطل بالاجماع لما تقدم من الدلیل **قال**

الفصل الثانى عشر الخ **اقول** في هذا البحث مباحث الاول في تعريف الامر والنهى بالمعروف والمنكر اما الامر فقد عرفه المصنف بانه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء [illegible] شامل للامر والنهى فقوله طلب الفعل خرج النهى فانه طلب الترك وقوله بالقول احتراز من طلب الفعل بفعل واجب التأسى [illegible] لكن يرجع الى القول ايضا وقوله على جهة الاستعلاء [illegible] ليخرج بذلك السؤال والالتماس [illegible] على جهة التسفل [illegible] الثانى [illegible] التساوى [illegible] اعتبر الاستعلاء كما هو راى [illegible] [illegible] اعتبر العلو كما هو [illegible] المعتزلة ليدخل قول فرعون ماذا تأمرون [illegible] اطلاق الامر على [illegible] الفعل منه مع [illegible] علمهم [illegible] البحث مذكور في اصول الفقه [illegible] في هذا التعريف نظر فان الطلب مرادف للارادة كما قرروا المحققين والامر لفظ [illegible] احدهما عن الاخر بالتعريف [illegible] [illegible] الطلب غير الاول [illegible] الاخر [illegible] يكون تارة بالقلب [illegible] باللسان وتارة بالشاهد لا يكون لفظا مطلقا قلت على تقدير التسليم لا فائدة حينئذ في [illegible] بالقول لانه يخرج به القلبى والجوارحى وايضا الطلب غير شامل للاقسام التى ذكرتها بل هو حقيقة في الطلب القلبى [illegible] استعماله في غيره مجاز والتعريف يأباه قوله والامر هنا يريد به في هذا الباب تارة يكون قولا كقولك افعل كذا وتارة يكون فعلا اما قلبيا كالكراهة لتارك المعروف التى يدل عليها الاعراض عنه والتعبس في وجهه وعدم الانبساط له او جوارحيا كما اذا افتقر الى الضرب والجرح وغير ذلك وبالجملة يرجع حاصل الامر بالمعروف الى الحمل عليه لكن الامر القلبى يجب مطلقا من غير شرط واما اللسانى والجوارحى فانما يجب عند شرايط الاتية واما النهى فهو ضد الامر اى تعريفه ضد تعريفه فيكون على ما قاله هنا النهى هو طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وبيانه في الاحتراز والنقض كما تقدم في الامر وهو ايضا ينقسم الى القلبى واللسانى والجوارحى ويرجع حاصله الى المنع من المنكر واما المعروف فهو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه فالفعل جنس وبالحسن خرج القبيح وبقولنا بوصف زائد على حسنه خرج المباح وقولنا اذا عرف فاعله ذلك احترازا من الغافل فانه غير

مكلف وقولنا او دل عليه ليدخل فيه ما اذا لم يعرفه تفصيلاً لكن عرفه اجمالاً وقام الدليل عليه واما المنكر فهو القبيح
الثاني في كيفية وجوبهما فنقول انهما لطفان في فعل المعروف وترك المنكر وكل لطف واجب اما الكبرى فقد تقدمت
واما الصغرى فلان المكلف اذا عرف انه متى فعل المنكر او ترك المعروف منع منه واستحق به او عوقب
عليه كان ذلك صارفاً له عن الاقدام ولا نعني باللطف الا ذلك فيكونان واجبين لذلك وهو المعروف
ولما كان المعروف منقسماً الى واجب ومندوب كان الامر بالواجب لطفاً فيكون واجباً كوجوبه لما بيناه في
الامر بالمندوب لطف فيه فيكون مندوباً كندبه واما المنكر فلا ينقسم فالنهي عنه واجب مطلقاً الثالث
في طريق وجوبهما هل هو السمع لا غير او العقل او السمع معاً قال شيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله بالثاني
لانهما لطفان كما تقدم وكل لطف واجب وقال السيد المرتضى وابو الصلاح وسالم بن عزيز بالاول
واختاره رضوان الله تعالى عليهم المحقق في تجريده والمصنف رحمه الله في اكثر كتبه واستدلا بما تقريره انه لو
كانا واجبين عقلاً لزم كونه تعالى مخلاً بالواجب او وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر واللازم بقسميه
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الواجب العقلي عام لا يختلف باختلاف الفاعلين لانه يجب لوجه
وجوبه ووجه وجوبه عام فيكونان واجبين عليه تعالى كوجوبهما علينا واما ان لا يفعلهما فيلزم اخلاله
بالواجب او يفعلهما فيلزم وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر لان الامر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي
عن المنكر هو المنع منه لكن الوجدان يكذبه وللشيخ ان يقول اي شيء تعني بالحمل والمنع ما كان مؤدياً
الى الالجاء فهو باطل لانه مناف للتكليف وغير المؤدي الى الالجاء وذلك لا يلزم منه ما ذكرتم لانهما ح
يكونان مقربين كالحدود والتعزيرات فيجوز حينئذ وقوع المنكر وعدم المعروف كما جاز مع الحدود
والتعزيرات الرابع في شرايطهما وقد ذكر المصنف هيهنا منها ثلاثة الاول علم الامر والناهي بكون
ما يامر به او ينهى عنه معروفاً او منكراً والا لجاز العكس فيقع المنكر وارتفع المعروف وهو باطل الثاني
تجويز التاثير والا لزم العبث بالامر والنهي وهو قبيح الثالث عدم حصول مفسدة بالنسبة الى الامر
والناهي او غيره ممن لا يستحق ذلك والا لزم حصول مفسدة اعظم من ترك المعروف وفعل
المنكر الرابع في محل وجوبهما واختلف في ذلك فقال شيخنا ابو جعفر رحمه الله تعالى انه على الاعيان
وقال السيد والمصنف انه على الكفاية استدل الشيخ بوجوه الاول ان جهة الوجوب عامة
بالنسبة الى كل مكلف فيكونان واجبين على الاعيان الثاني انهما واجبان عليه صلى الله عليه وآله

بقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف وبدليل التاسي به ع م الثالث ظاهر قوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف و
تنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ويدعو اخياركم فلا يستجاب لهم واستدل السيد والمص
بان الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر وبعد حصولهما من واحد فوجوبهما على غيره عبث وفيه نظر فان
للشيخ ان يقول لا نم ان الغرض هو ذلك لا غير لجواز ان يكون الغرض مع ما ذكرتم حصول الثواب للامر والناهي
بالقصد الى وقوعهما سلمنا لكن ليس الكلام في وجوبهما بعد الوقوع اذ من شرطهما كونهما مما يتوقعان في المستقبل
لان الامر بالماضي والنهي عنه عبث بل الكلام فيما قبل الوقوع وعلى هذا لا يلزم العبث **قال** الفصل الثاني
عشر في المعاد **اقول** لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاعتقاد شرع في احوال المكلفين بعد موتهم في
اثم ذلك الاعتقاد وجودا وعدما فان الدنيا دار اكتساب والاخرة دار جزاء والمعاد مفعل من العود وهو
اسم لزمان العود او مكانه والمراد هنا الوجود الثاني للاشخاص الانسانية بعد موتها لاخذ
الحق منها او اثابته ولما توقف ذلك على معرفة الاشخاص الانسانية اذ الحكم على الشيء بدون
تصوره محال قدم البحث عن ماهية الانسان ما هي **قال** البحث الاول في حقيقة الانسان
اقول اختلف الناس في ماهية الانسان اختلافا عظيما واضطربت اراؤهم في ذلك اضطرابا
جسيما ومرجع اختلافهم الى ان الانسان اما جسم وجسماني او لا جسم ولا جسماني على سبيل
منع الخلو القسم الاول ان يكون جسما واختلف في ذلك الجسم ما هو فقال جماعة من المعتزلة
كابي علي وابنه ابي هاشم وغيرهما انه هذا الهيكل المحسوس المشاهد المشار اليه المخبر عنه وبه
قال السيد المرتضى وقال قوم انه الجزء الناري وقال قوم انه الجزء الهوائي وقال قوم انه الجزء
المائي وقيل انه الدم وقيل انه الاخلاط الاربعة وقيل هو الروح وهو مركب من بخارية الاخلاط
ولطيفها مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها تنفذ في العروق
والاعصاب الى ساير الاعضاء وقيل انه النفس الذي في الانسان وقال النظام هو جسم لطيف
في داخل البدن سار في اعضائه فاذا قطع منه عضو تقلص باقيه الى داخل البدن ثم اذا انقطع
بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال المحققون
كابي الحسين البصري وغيره انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره لا
تتطرق اليها الزيادة والنقصان واختار المصنف في معتبر تصانيفه والفاضل كمال الدين ميثم

الجرانی وغیرهما وهو اقوی ما قیل فی هذا الباب القسم الثانی ان یکون جسمانیا واختلف فیه فقال ابن الراوندی
انه جزء لا یتجزی فی القلب وقیل هو المزاج المعتدل الانسانی وهو کیفیة متوسطة تحصل من تفاعل الکیفیات
البسیطة المتضادة وقال قوم انه الحیاة وقیل هو تخاطیط الاعضاء وتشکل الانسان الذی لا یتغیر من اول عمره
الی اخره القسم الثالث ان لا یکون جسما ولا جسمانیا بل جوهر مجرد غیر متحیز ولا حال فی المتحیز متعلق
بالبدن لیس تعلق الحلول فیه بل تعلق التدبیر له کتعلق العاشق بمعشوقه والملک بمدینته وهو مذهب
جمهور الفلاسفة ومن المتکلمین ابی القاسم الراغب ومعمر بن عبادة السلمی من المعتزلة والغزالی من الاشاعرة
وابی سهل بن نوبخت والمفید محمد بن محمد بن النعمان من الامامیة والمحقق الطوسی والمشهور المعتبر هو
هذا المذهب ومذهب الاجزاء الاصلیة وما عدا هذین المذهبین منها ما هو غیر مشهور ومنها ما هو ظاهر
البطلان فلنذکر ما احتج به اهل هذین المذهبین فنقول احتج القائلون بالاجزاء بانه لو کان الانسان عبارة
عن المجرد لما امکن الحکم علیه بدون معرفة المجرد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلاستحالة الحکم
علی الشیء مع الجهل به واما بطلان اللازم فلانا نحکم علی ذواتنا بالافعال کالمجیء والذهاب والتاثیر وغیرها
والحکم علیها بالصفات النفسانیة کالقدرة والعلم والادراک والذکاء والشجاعة والسخاء وغیر ذلک من
الصفات احکاما صادقة مع عدم شعورنا بالمجرد فلو کان الانسان عبارة عن المجرد لما امکن
حصول تلک الاحکام حال الجهل به وهو ظاهر وهذا الدلیل علی تقدیر تمامه یدل علی نفی المجرد لا
غیر ولا یدل علی نفی باقی الاقوال فیفتقر الی تتمة فنقول اما ما عدا القول بالهیکل المحسوس
فیدل علی بطلانه انه قیاس هکذا من الشکل الثانی لا شیء مما ذکروه یرجع الیه ما ذکرنا من الاحکام
وکل انسان یرجع الیه تلک الاحکام ینتج لا شیء مما ذکروه بانسان وهو المط والمقدمتان ضروریتان
ظاهرتان واما الهیکل المحسوس فیدل علی بطلانه هو انه یتغیر ویتبدل ویزید وینقص والانسان فی
جمیع الحالات واحد فلا یکون هو هذا الهیکل باجمعه ثم هذا الهیکل یشتمل علی اجزاء یتغیر ویتبدل
واجزاء لا یتبدل ولا یتغیر ولیس الانسان عبارة عن الاولی بما قلناه فی الهیکل فیکون عبارة عن الثانیة
وهو المط واحتج الفلاسفة ومن قال بمقالتهم بان الانسان یعلم معلومات غیر منقسمة ویکون
علمه بها غیر منقسم فمحل علمه غیر منقسم وکل جسم وجسمانی منقسم ینتج ان محل العلم الذی هو الانسان
لیس جسما ولا جسمانیا وهو المط فقد اشتمل هذا الدلیل علی مقدمات اربع لا بد من بیانها بالبرهان المقدمة

الاولى ان ههنا معلوما غير منقسم وهو ظاهر لوجوه الاول ان واجب الوجود معلوم وهو غير منقسم الثانى ان
المعلوم اما ان يكون له جزء او لا فان كان الثانى فهو بسيط فيكون غير منقسم وان كان الاول فيستحيل معرفته
الا بعد معرفة اجزائه اذ الجزء سابق على الكل فى الوجود بين رد لك الجزء غير منقسم فيكون هنا معلوم غير
منقسم الثالث ان الخط موجود بالاتفاق والنقطة طرفه وهو غير منقسمة بالاتفاق وهى معلومة فيكون
هنا معلوم غير منقسم المقدمة الثانية ان العلم بغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم وذلك لانه
لو انقسم لكان كل جزء من اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم او بشئ من اجزائه او لا يكون علما بذلك
المعلوم ولا بشئ من اجزائه والاقسام الثلاثة باسرها باطلة وهى لازمة على تقدير كونه منقسما فلا
يكون منقسما وهو المط اما بطلان القسم الاول وهو ان يكون ذلك الجزء علما بذلك المعلوم فلانه يلزم
منه مساواة الجزء للكل وهو مح اذ الجزء مغاير للكل وهو ظاهر واما الثانى فلاستلزامه ثبوت
الجزء لذلك المعلوم الذى فرضناه غير منقسم وهو مح واما الثالث فلانه اذا لم يكن ما فرضناه علما بذلك
المعلوم علما به لان اجزائه ليست علما به ولم يحصل امر اخر يقتضى العلم به فلم يكن ح علما به
اصلا والفرض انه علم به هف وان كان الاول كان ذلك الحاصل هو العلم بالحقيقة اذ الوقوف
على المعلوم انما حصل العلم به والتركيب الذى فرض يكون اما فى قابل العلم ان كان ذلك الزايد قائما
بالاجزاء او فاعله ان كان حاصلا من الاجزاء والفرض ان التركيب فى العلم هف المقدمة الثالثة
ان محل ذلك العلم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم لانه لو انقسم لكان العلم اما ان لا يكون
حالا فى شئ من اجزائه وهو خلاف الفرض ويكون حالا فى واحد من اجزائه وننقل الكلام اليه ونقول
كما قلناه فى الاول وتيسلسل ويكون حالا بتمامه فى كل واحد واحد من اجزائه ويلزم حلول العرض الواحد
فى المحال المتعددة او يكون بعضه حالا فى بعض اجزاء محله فيلزم انقسام ما فرض غير منقسم هف
والحاصل انه لو لم يكن محل العلم غير منقسم للزم اما خلاف الفرض والتسلسل وكون العرض الواحد
فى المحال المتعددة او فرض ما ليس بمنقسم منقسما والاقسام الاربعة باطلة وهى لازمة على تقدير
انقسام المحل فلا يكون منقسما فيكون غير منقسم وهو المط المقدمة الرابعة ان كل جسم وجسمانى
فهو منقسم وهو بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى وقد تقدم الاستدلال عليه والاعتراض على
هذا الدليل وهو ان نقول اما المقدمة الاولى فمسلمة واما الثانية فممنوعة اما اولا فلانا

نختار ان ذلك الجزء يكون علماً بذلك المعلوم قوله ويلزم مساوات الجزء للكل قلنا اى شئ تعنى بالمساوات فى الحقيقة او فى التعلق ان اردت الاول فممنوع وان اردت الثانى فنسلم لكن لا يلزم منه محال اذ لا يلزم من المساوات فى التعلق المساوات فيكل وجه لا بد له من دليل واما ثانياً فلانا نختار ان كل واحد من اجزائه ليس علماً بذلك لكن عند اجتماع الاجزاء يحصل العلم وما ذكرتموه من دليل ابطاله باطل بالضرورة اذ يلزم منه نفى الماهيات المركبة باسرها وبيانه ان نقول لا شئ من الحيوان مثلاً بمركب لانه لو كان مركباً لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون حيواناً اولا فان كان الاول لزم مساواة الجزء للكل وان كان الثانى فاما ان يحصل عند الاجتماع امر زايد باعتباره يكون حيواناً اولا فان كان الاول لزم ان يكون التركيب فى قابل الحيوان او فاعله لا فيه وان كان الثانى لم يكن ما فرضناه حيواناً فيلزم انتفاء ماهية الحيوان من البين وهو باطل بالضرورة على ان قوله يلزم منه التركيب فى القابل وفى الفاعل لا غير ممنوع بل التركيب فى الماهية المركبة الحاصلة عند اجتماع اجزائها واما المقدمة الثالثة فلانا نختار انه قائم بمجموع الاجزاء ولا يلزم انقسامه لان الاحلال فيه على سبيل السريان وهو تم تعليكم بيانه على انا نقول هو قائم به كقيام النقطة والوحدة والاضافة بمحالها المركبة عندكم واما المقدمة الرابعة فممنوعة ايضاً لانها مبنية على نفى الجزء وقد تقدم دليلنا على اثباته **قال** البحث الثانى فى اعادة المعدوم الى اخره **اقول** اختلف الناس فى ان الشئ اذا عدم عدماً محضاً بحيث لم يتولّه هوية فى الخارج اصلاً هل يمكن اعادته بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التى كان بها متشخصاً معيناً ام لا فذهب مشايخ المعتزلة القائلون بثبوت المعدوم الى ان ذلك ممكن بناءً منهم على ان ماهيته ثابتة حال العدم فاذا وجد حصل له صفة الوجود فاذا عدم مرة اخرى لم تبطل ذاته المخصوصة وانما زالت عنه صفة الوجود لا غير وذاته باقية فى الحالين وقالت الاشاعرة انه بعد ما بطلت ذاته فصار نفياً محضاً لكنه يمكن اعادته بعينه لما يأتى من دليلهم وقالت الحكماء والمحققون من المتكلمين كابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى وغيرهما بامتناع اعادته بعينه واختاره المحقق الطوسى والمصنف واستدلوا بوجوه الاول ان ما عدم انتفت هويته بحيث لم يبق له ما يمكن ان يشار اليه ويحكم عليه بصحة العود وبحقق ماهية الشئ شرط فى امكان الحكم عليه وصحة الاشارة اليه وفيه نظر فان الحكم عليه بامتناع العود حكم عليه فيلزم التناقض الثانى انه لو صح

اختلف الناس هنا فذهب المحققون والاشاعرة الى امتناعه والاولون نقلوا الاول انه ما عدم لم ينتف على تعيين المكان وجوه بحيث عنه لم يبق فيه ويكون الحكم عليه ... ما يمكن ان يشار اليه ... وكانه من مثاله ... المعاد ... ما عدم ... لا يمكن نقل الوجه

والعدم لو تشخص ما فيه فيكون له ما وجد علمه لعلمه ويجمع من ان يعد ... انتفاء الشئ ... الامتناع ... وفيه نقض عن الافراد ... كلام ... البيانة ... والتعداد ... من الشخص المعدوم الاول ... فى اعادة المعدوم

اعادة المعدوم لزم اجتماع المتقابلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد لاعيد
مع جميع عوارضه ومشخصاته التي من جملتها زمانه الذي كان عليه قبل العدم ولو كان مبتدأ لكان
لا اعتبار ومعاداً باعتبار وجوده الثاني فيكون مبتدأ معاداً معاً فيلزم الجمع بين المتقابلين وهو ممتنع
بالضرورة وفيه نظر فانه انما يكون مبتدأ لو وجد مع وقت المبتدأ في ذلك الوقت وذلك ممنوع الثالث
انه لو اعيد لما حصل امتيازه عن مثله واللازم باطل لان عدم الامتياز بين الاثنين محال فالملزوم
وهو اعادته بعينه ممتنع ايضا وهو المطلوب بيان الملازمة انا اذا فرضنا سوادين احدهما معاداً و
الاخر مبتدءة لو وجدا معاً لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات الا كون احدهما
كان موجوداً ثم عدم والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في
العدم ولا يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم وفيه نظر فان التميز في الخارج لا يستدعي التميز هناك
والتميز الخارجي في نفس الامر حاصل وهو كاف في تحقيق الاثنينية احتج الاشاعرة على ذلك بانه لولا
ذلك لزم انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بيان الملازمة ان ماهيته قبل العدم قابلة للوجود والعدم
لاتصافها بالوجود تارة وبالعدم اخرى فيجب ان يكون كذلك بعد العدم والا لزم انقلابه من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو انقلاب الحقيقة وفي هذا ايضا نظر وذلك لان الحكم بامتناع وجوده
انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم وليس ذلك الامتناع للذات ولا لامر عارض
يفارقها بل ذلك لامر لازم للذات وهو كونه بعد العدم ولا يلزم من ذلك انتقالها من الامكان
الى الامتناع قال المصنف رحمه الله وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية ونحن لم يتفق لنا
الوقوف على ذلك الكتاب لكنا ذكرنا من ادلة الفريقين ما اتفق لنا العثور عليه من فوائد في غير ذلك
الكتاب ثم رحمه الله تعالى وجزاه عن طلبة العلم خيرا قال والمعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول
اعني امتناع اعادته بجميع عوارضه ومشخصاته التي بها صار شخصاً بعينه وهو ظاهر **قال**
البحث الثالث في صحة عدم العالم الخ **اقول** اختلف الناس في صحة عدم العالم فقال طائفة من الحكماء
انه ممتنع لذاته لانه واجب الوجود عندهم وقال قوم ان يصح عدمه بالنظر الى ذاته لكن ممتنع نظراً الى
غيره وهو انه مستند الى علة واجبة قديمة ودوام العلة يستدعي دوام المعلول وقد تقدم بطلان
هذين القولين وقال الكرامية يمتنع عدمه لما يأتي من دليلهم وقال جمهور المسلمين انه يصح عدمه لذاته

وهو الحق

وهو الحق واستدل المصنف عليه بوجهين الاول ان العالم محدث وكل محدث يجوز عدمه اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى فلان المحدث هو الموجود المسبوق بالعدم فيكون ماهيته متصفة بهما فيمتنع توارد هما عليه وهو المطلوب الثاني لو امتنع عدمه لكان ذلك الامتناع اما لذاته فيكون واجبا لذاته فيلزم انقلاب الحقيقة من الامكان الى الوجوب وهو محال او لا لذاته فيكون جايز العدم بالنظر الى ذاته وذلك هو المطلوب قال وهل يعدم ام لا سمع متنع الخ اقول لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه لان جواز عدم الشيء لا ينافي دوام وجوده ولذلك اختلف القائلون بجواز عدم العالم في ان ذلك الجائز هل يقع ام لا فقال ابو الحسين البصري ومن تابعه في القول بعدم صحة اعادة المعدوم لان ذلك الجائز لا يقع وقال المجوزون ان ذلك يقع احتج ابو الحسين بانه لو عدم لامتنع اعادته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلامتناع اعادة المعدوم واما بطلان اللازم فللاجماع على وجوب المعاد ولذلك فسر ابو الحسين الاعدام الوارد بلسان الشرع بتفرق الاجزاء وخروجها عن الانتفاع و احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولا يكون هالكا الا اذا عدم الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر وانما يكون اولا اذا كان موجودا ولا موجود غيره وانما يكون آخرا اذا كان موجودا ولا موجود معه الثالث قوله تعالى كل من عليها فان اي معدوم وليس المراد الاخبار عن الماضي لانه معلوم من دليل الحدوث فهو المراد المستقبل الرابع قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ولما كان الابتداء عن عدم محض فكذا الاعادة والا لما صح التشبيه اجاب ابو الحسين واتباعه عن الاول بان المراد هالك بالنظر الى ذاته من حيث امكانه الذاتي وهو لا ينافي استمرار وجوده او يكون المراد بالهلاك الخروج عن حد الانتفاع والميت غير منتفع به وهو الحق وعن الثانية ان الاية ليس فيها شيء من ادوات العموم فجاز ان يراد بها اول الاحياء وآخرهم او نقول جاز ان يراد هو اول بحسب الذات والاستحقاق لا بالزمان لان اهل الجنة مخلدون قطعا فلا يكون آخرا بالنسبة اليهم وقد قيل ان معنى كونه اولا اي مبدأ لكل شيء وآخرا اي غاية لكل شيء وعن الثالثة ان المراد بالفناء الموت وعن الرابعة ان التشبيه اعم من ان يكون من جميع الوجوه او من بعضها والعام لا يدل على الخاص واعلم ان الاجماع انما انعقد على وجوب اعادة من له حق او عليه حق فجاز ان يبقى في حق المكلف بالتفريق وفي غيره بالعدم المحض لعدم محذور يلزم من ذلك هذا ان قلنا بامتناع اعادة المعدوم

والحق جواز استناد الاعدام الى الفاعل لا الضد ولا انتفاء الشرط فقد مر من بطلانهما منه

قال والحق جواز الخ اقول اختلف القائلون بعدم الاجسام في كيفية اعدامها ويرجع حاصل الاقوال
الى ان الاعدام اما بالاعدام او بطريان الضد او بانتفاء الشرايط ووجه الحصر ان المعدوم اما بذاته او
بواسطة والواسطة اما وجودية او عدمية فالاول هو الاعدام بالفاعل وقد قال به القاضي ابو بكر
في احد قوليه وقريب منه قول ابي الهذيل فانه قال ان اعدامه بان يقول له افن فيفنى كما ان ايجاده بان
يقال له كن فيكون وقال النظام ان الاجسام غير باقية فاذا اراد الله تعالى عدمها لم يوجدها بعد عدمها والثاني
هو الاعدام بطريان الضد وقال به ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانهما قالا ان كيفية الاعدام هو ان
يخلق الله تعالى عرضا يسمى الفناء واذا وجد عدمت الجواهر باجمعها ولا يبقى زمانين الا ان ابا علي قال
ان بازاء كل جوهر فناء وابا هاشم قال ان فناء واحدا يكفي في عدم الجوهر ثم ان الاعراض تعدم بانتفاء
الجواهر لانها شرطها وقد تقدم القول على هذا الكلام الثالث هو الاعدام بانتفاء الشرط واختلف القائلون
به فقالت الاشاعرة ان الاعراض غير باقية وان الله تعالى يجدد خلقها في كل آن واذا لم يخلق الاعراض
التي هي شرط في الجواهر تعدم الجواهر وقال القاضي في قوله الثاني ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال
محمود الخياط وامام الحرمين ان الجواهر تحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق الله
اي نوع كان عدم الجواهر وقال الكعبي وبشر ان العرض الذي هو شرط في وجود الجوهر البقاء فاذا لم يخلق الله
البقاء عدم الجواهر الا ان بشرا يقول ان ذلك البقاء قائم لا في محل والكعبي يقول انه ثم في محل والمصنف
رحمه الله تعالى اختار بان الاعدام في الفاعل المختار وابطل القولين الاخيرين اما الثاني فلما تقدم
في باب الاعراض من نفي الفناء وما يرد على القول واما الثالث فلوجوه الاول ما تقدم من بقاء الاعراض
الثاني ان العرض مفتقر الى الجوهر فلو افتقر الجوهر في وجوده اليه لدار الثالث ان الكلام في عدم الشرط
كالكلام في عدم المشروط اما بالفاعل فقد ابطلوه او بالضد فقد ابطلناه او بانتفاء الشرط
فيتسلسل او يدور وهما باطلان الرابع ان البقاء امر عقلي لا عرض وجودي وعلى تقدير تسليمه
لا يعقل وجوده عاريا عن المحل والا لما كان عرضا بل جوهرا ووجوده في المحل يستلزم الدور الخ كما تقدم
قالت الكرامية والاعدام بالفاعل لا يجوز ايضا لان العدم لا يفعل لان المؤثر لا بد ان يكون اثره وجوديا
اذ لو كان عدما لم يكن مؤثرا لانه لا فرق بين قولنا فعل العدم وبين قولنا لم يفعل واذا كان وجوديا
فاما ان يستلزم عدم الجوهر اولا والاول هو الاعدام بالضد وقد تقدم بطلانه والثاني لم يكن

اعداما

اعدامًا بل ايجادا ولا نزاع فيه قلنا معنى الاعدام عدم التاثير في الوجود وبقائه لا التاثير في العدم لان انقطاع
تاثير الوجود مستلزم للعدم وقولكم لا فرق بين فعل العدم وبين لم يفعل قلنا ممنوع بل الفرق حاصل و
ذلك لان مفهوم فعل العدم تجدد العدم بعد الوجود ومفهوم لم يفعل بقاء العدم العدم على ما كان فظهر
الفرق **قال** ويجوز الى اخره **اقول** خرق الافلاك وانتشار الكواكب جايزان واقعان خلافا للفلاسفة
لنا على الجواز انها ممكنة فيجوز عليها العدم وزوال الصورة التركيبية وهو المط ولانا قد بينا ان كل ممكن فيكون
ماهيته قابلة للوجود والعدم ولا نعني بالانخراق والانتشار الا زوال التاليف الحاصل بين هذه الاجزاء
المركبة واما الوقوع فالنقل متواتر لقوله تعالى اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت
وغير ذلك من الايات وهو كثير **قال** البحث الرابع الخ **اقول** يمكن ان يخلق الله تعالى عالما اخر مماثلا
لهذا العالم في فلكياته وعنصرياته بل عوالم اخر خلافا للفلاسفة ويدل على ما قلناه وجوه الاول
انه لو امتنع وجود عالم اخر لامتنع وجود هذا العالم واللازم بط قطعا فكذا الملزوم وبيان الملازمة
ان ذلك الامتناع اما ان يكون لذاته او لعارض فان كان الاول لزم امتناع هذا العالم ايضا لانه
مماثل له وحكم المثلين في الصحة والامتناع واحد وان كان الثاني حصل المط لانه بتقدير زوال ذلك
العارض يزول الامتناع فيمكن وجود عالم اخر الثاني اجماع المسلمين على ذلك وهو ظاهر الثالث
تواتر النقل به كقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو
الخلاق العليم وغير ذلك من الايات وجاز الاستدلال في هذه المسئلة بالنقل لعدم توقف صحة
النقل عليها احتجت الفلاسفة بوجهين الاول انه لو امكن خلق عالم اخر لزم امكان الخلاء واللازم
باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان العالم كرة لان الكرية هي الشكل الذي تقتضيه الطبيعة البسيطة
وذلك لان فعل القوة الواحدة في المادة الواحدة فعل متساو واذا كان كرة فاذا وجد مثله يكون كرة
ايضا فتتلاقى الكرتان فيحصل بينهما خلاء وهو محال كما تقدم الثاني لو امكن خلق عالم اخر لزم ان يكون
لجسم واحد مكانان طبيعيان وهو باطل اما الملازمة فلانا لو فرضنا ارضا اخرى وسط عالم اخر
لزم ان يكون متساوية لهذه الارض في الحقيقة فيكون لها ميل الى مكانها الطبيعي والا لما كانت متساوية
لها وحيث فرضت جزء من ذلك العالم الآخر يكون خارجة عن هذا العالم وطالبة لذلك العالم طبعا فيكون
لها مكانان طبيعيان واما بطلان اللازم فلانه اذا حل الجسم في احد المكانين طبعا يكون تاركا

الكائنين طبعًا فلا يكون المكانان طبيعيين هف والجواب عن الاول بالمنع من الكبرى قوله لان الشكل الطبيعي
والقوة الواحدة فعلها متشابه قلنا نمنع الطبيعة على تقدير تسليمه بل هو فعل المختار سلمنا لكن جاز تعدد
اثار القوة الواحدة عند تكثر الالات والشروط وغير ذلك سلمنا لكن نمنع استحالة الخلاء وقد تقدم دليل
ثبوته وعن الثاني بالمنع من احتياج الجسم الى طبيعة تقتضي تخصيصه بالمكان بل بفعل المختار الفاعل سلمنا لكن لم
لا يجوز اختلاف طبيعتي الارضين في العالمين فلا يقتضي احديهما الا مكانها الذي في عالمها سلمنا تساوي
الطبيعتين لكن لم يجوز تخصيص بعض طبايع الارضين باحد الامكنة لا لمخصص كاختصاص المدرة
المعينة بمكانها المعين لا لمرجح مع تساوي الامكنة الجزئية من الارض بالنسبة اليها **قال** البحث الحادي عشر
في وجوب انقطاع التكليف **اقول** اجمع المسلمون على وجوب انقطاع التكليف بمعنى انه ينتهي الى زمان لا يكون
فيه امر ولا نهي بل فيه جزاء الطاعة والمعصية وهو المعبر عنه بيوم القيامة والحشر والجزاء والدليل على ذلك
هو ان نقول كلما وجب ايصال الثواب الى مستحقه وجب القول بانقطاع التكليف لكن المقدم حق فالتالي
مثله بيان حقية المقدم وجهان الاول الاجماع الثاني ما تقدم من كونه تعالى حكيما لا يفعل قبيحا ولا
يخل بواجب واما بيان الشرطية انه لولا انقطاعه على ذلك التقدير لزم الالجاء وهو باطل لانه
مناف للتكليف بيان لزوم الالجاء ان المكلف اذا علم حصول جزاء الطاعة لو فعلها في تلك الحال
وحصول جزاء المعصية او ترك الطاعة لو صدر عنه ذلك في تلك الحال يكون مجبرا على ايقاع
الطاعة وترك المعصية وهو باطل اذ شرط استحقاق الثواب صدور الفعل عنه مختارا والا
لا فرق بين صدوره منه ومن غيره وكان يجوز حينئذ ايصال الثواب الى غير المطيع والعقاب
الى غير العاصي وهو باطل فيكون التكليف منقطعا وهو المطلوب ان قيل لا نسلم ان الالجاء مناف
للتكليف والا لما وقع في الشريعة لكنه واقع فلا يكون منافيا وهو المطلوب وبيان وقوعه ان المكلف
اذا علم انه اذا ترك الصلوة قتل واذا منع الزكوة قوتل واذا شرب جلد واذا زنى رجم كان ذلك
حاملا له على ايقاع الطاعة وترك المعصية وهو عين الالجاء الذي منعتموه قلنا ليس حال الحدود
والتعزيرات في هذه الدار كحال الثواب والعقاب في تلك الدار وذلك لان المكلف يجوز
عدم شعور النبي او الامام به اذا ترك الطاعة او ترك المعصية بخلاف حال يوم القيمة فان هذا
التجويز غير حاصل لما تقرر من كونه تعالى عالما بكل المعلومات وهو المتولي لجزاء المكتسبات

ان قيل هذا الجواب باطل بما تقرر من سيرته وهو انه كان يخير الاعرابي بين الاسلام والقتل وهو محض الالجاء ولا يمكن ان يتوهم هنا انه يجوز عدم الشعور قلنا لا شك ان هذه الصورة الجزئية الالجاء وهو حسن لا مط بل في ابتداء التكليف لاشتماله على مصلحة لا يحصل بدونه وهو وقوف المكلف على ادلة الحق ومحاسن الاسلام فيكون ذلك داعيا له الى دخوله في الايمان مختارا اذ لو لم يدخل في الاسلام ولم يعاشر المسلمين لامكن ان لا يسمع ادلة الحق فيبقى على كفره فحسن الالجاء حينئذ لاشتماله على هذه المصلحة لا مطلقا وهو لطف من الشارع في حق الكافر ولما كان ذلك الاسلام مع الالجاء لم يستحق به ثوابا ولهذا قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اذ الثواب مشروط بالايمان المستند الى العرفان **قال** البحث السادس في اثبات المعاد **اقول** لما فرغ من الامور التي هي كالمقدمات في اثبات المعاد شرع في اثباته واختلف فيه فانكره الدهريون والطبيعيون واثبته معظم الحكماء والمليون ولكن اختلفوا في ماهيته فعند الفلاسفة القائلين بتجرد النفس كافلاطون وارسطو واتباعهم كابي نصر الفارابي وابن سينا انه نفساني لا غير وان كان ابن سينا في الشفا جوز البدني وحكم بان تفاصيله مستفادة من الشرع لكنه منع منه في غيره من كتبه وعند المليين انه بدني وجماعة من المحققين راموا الجمع بين الحكمة والشريعة قالوا هو نفساني وبدني معا وهو غير بعيد عن الصواب واما جالينوس فانه توقف فيه وذلك لان الانسان عنده عبارة عن المزاج وهو مما يعدم بالموت والمعدوم لا يعاد وعلى تقدير ان يكون الانسان عبارة عن اجزاء غير المزاج يجوز اعادته فلذلك توقف اذا تقرر هذا فاعلم ان المعاد البدني جايز وواقع اما جوازه فمبني على مقدمات الاول ثبوت الجوهر الفرد وقد تقدم برهانه وذلك لان الانسان لما كان عبارة عن الاجزاء الاصلية تكون اعادتها بجميعها بعد تفرقها وتشتتها الثانية ثبوت الخلاء لان العالم لو كان كله ملاء لما صحت حركة بعض الاجزاء عن بعض عند التاليف والاعادة وقد تقدم دليله وهاتان المقدمتان لم يذكرهما المصنف هنا لكن ذكرهما غيره كفخر الدين الرازي وكمال الدين ميثم وغيرهما الثالثة كونه تعالى قادرا على كل الممكنات

وما علم هو لاية لا اجتهادية متن

اعادة الكفار و اطفال المؤمنين

من يتجه عليه السمع فمن ...

قد اورد على غيره او بوجه لا نفس

مر ... او ... على

وقد تقدم دليله وبيان توقفه على القدرة ظاهر لان الفعل الاختياري انما يقع بالقدرة الرابعة كونه تعـ
عالما بكل المعلومات الكلية والجزئية وقد تقدم ايضا برهانه ووجه توقفه عليها انه لا بد فيه من تمييز اجزاء
بدن كل شخص عن اجزاء بدن شخص اخر ليعاد الى كل شخص اجزاؤه فتوقفه على العلم بين وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم
لا بد ان يكون عالما باجزاء بدن كل شخص وما هي عليه حتى يعيدها على ذلك الوجه ولتوقف المعاد على
هاتين المقدمتين توقفا ظاهرا كان سبحانه حيث ما قرر المعاد البدني في القرآن قرر بعدها هاتين
المقدمتين كقوله تعـ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله انشأها اشارة الى القدرة لاستلزام الانشاء وذلك الى غير ذلك
من الآيات وهو معلوم لمن تدبر الكتاب العزيز واستقرأ آياته اذا تقررت هذه المقدمات
فنقول اما ان نقول بان جميع الاجزاء لم تعدم بل تفرقت لا غير فامكان اعادتها بعد ثبوت هذه
المقدمات ظاهر لان جمعها بعد تشتتها وتفرقها لا شك في امكانه كابتداء خلقها فيكون تعـ
قادرا عليه واما ان نقول بعدمها وامكان اعادة المعدوم فظاهر ايضا فالامكان حاصل على التقديرين
واما وقوعه فلوجهين الاول دلالة السمع المتواتر عليه فانه معلوم بالضرورة من دين محمد صلعم الثاني
ما تقدم من حكمته تعـ وكونه لا يخل بواجب فيجب عليه ايصال كل حق الى مستحقه وذلك انما يكون
بالمعاد ولا يضيع فالمعاد واجب حجة الفلاسفة والمنكرون بمعاد البدني بوجهين الاول
انه لو صح اعادة الاجسام لزم اما التداخل والخلاء واللازم بط بقسميه فكذا الملزوم بيان
الشرطية ان الاعادة اما تحصل في هذا العالم او في غيره فان كان الاول لزم التداخل لانه ملاء و
ان كان في غيره لزم كونه شكله كرة لما تقدم من ان الطبيعي الشكل هو الكرة فلو وجد كرة اخرى
فيكون بينهما خلاء الثاني لو صحت الاعادة لانتفت الاعادة واللازم باطل فكذا الملزوم
بيان الملازمة انه لو اكل انسان انسانا اخر بحيث صارت اجزاء الماكول اجزاء للآكل فيوم
القيمة اما ان تعاد تلك الاجزاء الى الآكل فيضيع الماكول او الى الماكول فيضيع الآكل لكن تخصيص
احدهما بالاعادة ترجيح من غير مرجح وهو مح فتكون الاعادة محالة وهو المطلوب والجواب
عن الاول انا نختار انها في هذا العالم والتداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم على حاله وكان ملاء
اما على تقدير عدمه كقوله تعـ يوم تبدل الارض غير الارض والسموات او على تقدير وجوده

ويكون

ويكون خلاء كما قدمه لنا عليه ولا يلزم ذلك وعن الثاني انا قد بينا ان الانسان عبارة عن الاجزاء الاصلية التي هي داخل هذا البدن والاجزاء الماكولة فضلة بالنسبة الى الآكل فيعاد الى الماكول ولا يلزم ضياع الآكل لانها فضلة بالنسبة اليه وكلاهما يعاد وهو المطلوب اذا تقرر هذا فنقول الاعادة واجبة اما عقلا وسمعا معا وسمعا لا غير فالاول كل من له ثواب فيجب اعادته لوجوب ايصال حقه اليه او له عوض او ما عليه تعالى فلئلا يلزم الظلم المنفي عنه تعالى او على غيره فلوجوب الانتصاف والثاني وهم الكفار واطفال المؤمنين فان السمع متواتر باعادتهم ولا خلاف بين المسلمين فيه ولكن لا دليل عقلي على وجوب اعادتهم اما الكفار فلان استحقاق العقاب على المعصية سمعي واما الاطفال فلعدم شرط الثواب بالنسبة اليه لكنه تعالى وعد بعثهم بقوله تعالى الحقنا بهم ذريتهم و كذا من عدا هؤلاء كاطفال الكفار والوحوش لقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون لكن اطفال الكفار لا يجوز معادهم لعدم التكليف ويجوز الانعام عليهم لعموم ورحمتي وسعت كل شيء **قال** البحث السابع في استحقاق المطيع للثواب الخ **اقول** لما فرغ من مبحث المعاد وبيان صحته شرع في بيان الامور المرتبة على العود وهي مباحث الوعد والوعيد والوعد هو الاخبار بوصول نفع او دفع ضرر الى الغير او عنه من جهة المخبر والوعيد هو الاخبار بوصول ضرر او فوت نفع الى الغير من جهة المخبر وذلك النفع هو الثواب والضرر هو العقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فبقيد الاستحقاق خرج التفضل وبقيد اقتران التعظيم خرج العوض والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق والاهانة فبقيد الاستحقاق خرج الالام الغير المستحقة كالمبتدأ بها وبقيد مقارنة الاستخفاف خرج ضرر مستحق لا ايفا ذلك كالقصاص اذا تقرر هذا فاعلم ان في هذا البحث مسألتين الاولى ان الثواب هل علة اثر صدور الطاعة من العبد ام لا فقالت المعتزلة الا البلخي نعم وهو مذهب اصحابنا الامامية وقالت الاشاعرة والبلخي لا بل ذلك فضل منه تعالى تفضل على عباده اثباته فعله واثباته تركه احتج اصحابنا والمعتزلة بان التكليف مشقة لا عوض في مقابلها لكونه قبيحه غير جائزة على الحكيم ينتج ان التكليف من غير عوض قبيح غير جائز من الحكيم والمقدمتان ضروريتان ثم ذلك العوض

القول في استحقاق المطيع للثواب

اما انه يجوز الابتداء به فلانه لو لم يجز الابتداء به لكان توسط التكليف عبثاً والعبث قبيح غير جائز من الحكيم واما الثاني فهو المطلوب والنفع الذى لا يجوز الابتداء به هو الثواب والطاعة علة فى استحقاق الثواب واما قلنا ان الثواب لا يجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم والتعظيم لمن لا يستحقه قبيح فان العقلاء يذمون من يعظم الصبيان كتعظيم المشايخ ويسفهونه وذلك دليل على قبحه وايضا فان النقل دال على ذلك كقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون وامثاله احتجت الاشاعرة بوجهين الاول ان الحكم باستحقاق الثواب على الله تعالى يستدعى حاكماً ولا حاكم عليه تعالى بل هو الحاكم على كل ما عداه واذا كان هو الحاكم فالحكم مستفاد منه فيكون شرعيا وهو المطلوب الثانى انه لو كانت الطاعة علة فى استحقاق الثواب لزم اجتماع الضدين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المرتد يستحق الثواب بايمانه السابق والعقاب بكفره اللاحق ولا يجوز خلوه من عقاب الكفر للاجماع عليه فان وصل اليه ثواب ايمانه لزم اجتماع الضدين وهو محال وان لم يوصل لزم اما الاحباط وهو باطل كما يجيء او خلو الطاعة من الثواب وهو المطلوب واحتج البلخى بان الطاعة واجبة على العبد ولا شيء من الواجب يستحق عليه ثواب ينتج لا شيء من الطاعة يستحق عليه وهو المطلوب اما الكبرى فظاهرة لان المؤدى لما وجب عليه لا يستحق عليه عوضاً والا لاستحق المديون باداء دينه عوضا عن الدين وهو باطل واما الصغرى فلان الطاعة شكر وكل شكر واجب اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلان نعم الله تعالى التى هى اجل النعم ظاهرة على العبد من الايجاد والاقدار والحواس الظاهرة والباطنة وغير ذلك وهى اكثر من ان تحصى لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيجب ان يكون الشكر عليها ابلغ الشكر واعظم مراتب الشكر هو الخضوع والتذلل للمشكور وذلك هو العبادة والطاعة فتكون الطاعة شكرا و هو المطلوب والجواب عن الاول ان الوجوب ليس شرعيا حتى يستدعى حاكما بل هو عقلى وهو متعلق المدح والذم اللازمين للافعال الاختيارية لكن الاشعرى لما نفى الحكم العقلى والفعل الاختيارى ذكر ذلك على اصله الفاسد وعن الثانى انا نختار انه لا يصل اليه ثواب ايمانه ولا يلزم من ذلك الاحباط بل استحقاق الثواب مشروط بالموافاة بالايمان وذلك غير حاصل هنا لا يقال منع اشتراط الموافاة والا لزم تاثير المعدوم واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الطاعة حال الوفاة تكون معدومة فلو اثرت فى استحقاق الثواب ح لزم ما قلناه وهو ظ لانا نقول الشرط هو

الاستمداد

الاستمرار على الايمان الى اخر الوفاة وذلك موجود في جميع آنات الاستمرار لكن علامة ذلك الاستمرار هو
الموافات لا ان الموافات سبب لحصول الاستحقاق وعن الثالث وهو احتجاج البلخي بان الشكر
ضروري ولا شي من كيفيات العبادة بضروري ينتج من الشكل الثاني لا شي من كيفية العبادة بشكر
وهو المطلوب اما الصغرى فلان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم بضرب من التعظيم وذلك ضروري
للعقلاء فان كل عاقل يحكم بوجوب الشكر لهذا المعنى واما الكبرى فظاهرة والا لما وقع الاختلاف
فيها ولما توقفت على النقل وفيه نظر فانه جاز ان يكون اصل الشكر معلوما بالضرورة وكيفياته
وطرقه معلومة من الشرع ولهذا ذكر العلماء ان احد فوائد بعثة الانبياء ع هو ان يعلمونا كيفية شكر
المنعم المسئلة الثانية ان المعصية هل هي علة في استحقاق العقاب ام لا فقال اهل العدل بالاول
والاشاعرة بالثاني واختلف اهل العدل فقالت المعتزلة انه عقلي وقالت المرجئة والامامية
انه سمعي احتجت المعتزلة بان فعل العقاب لطف وكل لطف واجب اما الصغرى فلان المكلف
اذا علم انه اذا عصى عوقب كان ذلك داعيا له الى فعل الطاعة وترك المعصية ولا نعني باللطف
الا ذلك واما الكبرى فقد تقدمت قالت المرجئة وجه الوجوب غير كاف في الوجوب بل لا بد مع
ذلك من انتفاء المفسدة قالت المعتزلة ان عدم العلم بالمفسدة يدل على عدمها لانا مكلفون
باجتنابها فوجب عليه تعالى اعلامنا بها والا لزم التكليف بالمحال ونحن قد اسلفنا في هذا الجواب
نظرا ذكرناه في باب الامامة **قال** البحث الثامن في بقايا مباحث الثواب والعقاب **اقول**
اختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب فقالت المرجئة انه سمعي وبه قال ابن نوبخت من
اصحابنا وقالت المعتزلة انه عقلي واختاره المحقق الطوسي في تجريده والمصنف واستدلوا
عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب والعقاب لطف وكل لطف واجب اما الصغرى فلان
المكلف اذا علم دوام ثوابه ازدادت داعيته الى فعل الطاعة وكذا اذا علم دوام عقاب
معصيته توفرت داعيته الى تركها فيكون العلم بالدوام في الصورتين ادخل في اللطفية واما الكبرى
فقد تقدمت الثاني انه كلما كان المدح على الطاعة والذم على المعصية دائمين كان الثواب والعقاب
عليهما دائمين لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فاجماعية واما بيان الشرطية فلان
المدح والذم معلولا الطاعة والمعصية وقد بان دوامهما فتكون علتاهما اعني الطاعة والمعصية

الثالث يجوز توقف الثواب على شرط والا لاستحقاق العارف بالله تعالى ثم الجاهل بالنبي صلوات الله عليه يستحق الثواب لان معرفته تعالى طاعة مستقلة بنفسها منه

دائمين فيكونان المعلولان الاخران دائمين لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام الاخر فان وجود العالم النهار واضائته لما كان معلولا علة واحدة هي طلوع الشمس لزم فان وجود احدهما وجود الاخر الثالث انه يجب خلوص الثواب والعقاب عن شائبة الضد وكل ما كان كذلك وجب دوامهما اما الصغرى فلان التفضل والعوض جاز ان يكونا دائمين وخالصين من الشوائب اذ لا مانع منه فلو لم يكن الثواب خاليا من الشوائب لكان انقص حالا منهما وهو باطل واما العقاب فلان خلوصه من الشوائب ادخل في باب الزجر عن المعصية فيكون واجبا واما الكبرى فلانهما لو لم يدوما لحصل انقطاعهما فيحصل الالم للمطيع والسرور للعاصي فلم يكونا خاليين من الشوائب وهو باطل لما تقدم وفي هذا الوجه نظر اما الاول فلان بيان الوجه غير كاف بل لا بد من انتفاء المفسدة على انا نقول على تقدير وجوب اللطف لا نم وجوب ما هو اشد لطفية والا لزم التسلسل واما الثاني فلانا لا نم ان المدح معلول الطاعة والا لما وجد بدونها لكنه يوجد كما في حق الواجب تعم سلمنا لكن لا نم ان استحقاق المدح يوجب دوامه وعليكم بيانه سلمنا لكن لا نم ان دوام احد المعلولين يستلزم دوام الاخر لجواز توقف الاخر على شرط لم يحصل واما الثالث فلانه انما يلزم تجدد الالم والسرور اذا لم يكونا معلومين من قبل وهو ممنوع **قال** الثاني ويجوز الخ اقول اختلفوا في ذلك فقال قوم بعدم التوقف بل الطاعة بنفسها موجبة لاستحقاق الثواب وقال الاكثرون يجوز توقفه على شرط واختاره المحقق الطوسي قده واستدل لو ايد ذلك بانه لو لم يكن متوقفا على شرط لزم اثابة العارف بالله ثم خاصة مع جهله بالنبي صلى الله عليه وآله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها موجبة للثواب على ذلك التقدير فلو لم يتوقف استحقاق الثواب بها على شرط لزم جواز اثابة من حصل على المعرفة لا غير ولو كان مكذبا بالنبي صلى الله عليه وآله وهو باطل بالاجماع قالوا لا نسلم ان المعرفة طاعة مستقلة بل هي جزء الطاعة فان الايمان هو معرفة الله ومعرفة الرسول فالمعرفة احد اجزائه فلا يلزم ان يستحق عليها الثواب لكونه معلقا على السبب التام سلمنا لكن لو كان الثواب متوقفا على شرط لكان المدح متوقفا على شرط واللازم باطل فان العقلاء يمدحون فاعل الطاعة من غير تاخير وبيان الملازمة انهما معلولا علة واحدة هي الطاعة كما تقدم واذا لم تكف الطاعة في احدهما لم يكف في الاخر قلنا الجواب عن الاول ان الثواب كما يستحق على مجموع الايمان فكذا يستحق على

يجوز توقف الثواب على شرط

اجزائه لان كل واحد من اجزائه له مدخل في التاثير ولهذا كان من عرف الله تعالى ومات قبل عرفانه

للرسول صلى الله عليه وآله مستحقا للثواب وعن الثاني انه لا استبعاد في كون احد المعلولين موقوفا

على شرط دون الاخر وايضا فانه يجوز ان يحصل المدح بفعل الواجب ولا يستحق بفعله الثواب فانه تعالى

يستحق المدح بفعل الواجب ولا يستحق الثواب **قال الثالث** استحقاق الثواب الخ **اقول**

اختلف المعتزلة في اشتراط الموافات في الثواب فقال بذلك البغداديون منهم وانكره الباقون

واختلف الاولون فقال بعضهم لا يثبت الاستحقاق الا في الاخرة وهو اذا وافى العبد بالطاعة

سليمة الى الاخرة وقال بعضهم يثبت في حال الموت وهو اذا وافى العبد بها الى الموت وقال بعضهم

بل يستحق الثواب حال الطاعة بشرط الموافات وهو ان يعلم الحكيم منه انه لا يحبط الطاعة الى

حال الموت ولا يقدم على المعصية والمصنف رحمه الله قال ان الثواب مشروط بالموافات واستدل

عليه بقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ووجه الاستدلال ان العمل الذي يتعقبه

الشرك لم ينقطع بطلانه في اصله لوجهين الاول انه علق بطلانه على الشرك فلا يكون باطلا

قبله الثاني ان الجملة مركبة من الشرط والجزاء وانما يقعان في المستقبل وان لم يكن باطلا في اصله

كان صحيحا حينئذ وهو علة في استحقاق الثواب مط وعلى ذلك التقدير فاما ان يكون

سقوطه لذاته او للكفر المتعقب او لعدم الموافات والاول باطل والا لما كان معلقا وكذا

الثاني لما يأتي من بطلان التحابط فتعين الثالث وهو المطلوب فيكون معنى بطلانه عدم

الاتيان بشرط الاستحقاق الذي هو الموافات **قال الرابع** في الاحباط الخ **اقول** المؤمن

المطيع اذا كفر زال استحقاق ثوابه اجماعا والكافر اذا آمن زال استحقاق عقابه اجماعا واختلف

في المؤمن المطيع اذا فعل ما يستحق به عقابا هل يجتمع له استحقاق ثواب واستحقاق عقاب

ام لا فقالت المرجئة والامامية والاشاعرة نعم يمكن ذلك وقال جمهور المعتزلة لا يمكن

ذلك لما يأتي من شبههم ولذلك قالوا بالاحباط والتكفير والاحباط هو خروج فاعل الطاعة

عن استحقاق المدح والثواب الى استحقاق الذم والعقاب والتكفير هو خروج فاعل المعصية عن استحقاق

الذم والعقاب الى استحقاق المدح والثواب ثم ان ابا علي الجبائي من المعتزلة قال ان المكلف اذا استحق

خمسة اجزاء من الثواب ثم فعل فعلا استحق به خمسة اجزاء من العقاب فان الخمسة الطارية علي

العقابية لخمسة الاولى وبقيت هي واسه ابو هاشم يقول ان الطارية تسقط الاولى سقطت وتعدم هي ايضاً وان كان السابق ازيد من الطارى سقط الطارى بما قابله وتعدم هي وبقي الزايد ثابتاً كما لو كانت الاولى في مثالنا ستة بقوله جزء وعلى هذا يسمى هذا الموازنة والحق مذهب الاولين واستدل المصنف على حقيته بوجهين الاول ان القول بالاحباط والتكفير ملزوم للباطل فيكون باطلاً اما الصغرى فانه يلزم انه من فعل احساناً واساءة متساويين لخمسة اجزاء وخمسة اجزاء مثلاً يكون بمنزلة من لم يفعل شيئاً اصلاً واساءة وكل ذلك باطل عقلاً وهو ضروري ونقلاً لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ومن يعمل سوء يجز به ومن في الشرط للعموم والاول يبطل الاحباط والثاني يبطل الموازنة الثاني انه لو صح القول بهما لزم اجتماع الوجود والعدم واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الثواب والعذاب اما ان يتنافيا اولا فان كان الثاني لم يحصل مطلوبكم وهو انتفاء احدهما بالاخر وان كان الاول كانت المنافات ثابتة من الطرفين فيكون كل منهما مزيلاً لصاحبه والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واذا كان كل منهما مزيلاً لصاحبه ان يكون كل منهما موجوداً من حيث انه مزيل ومعدوماً من حيث انه مزال فيكون موجوداً معدوماً معاً وهو محال احتجت المعتزلة بانه لو لم يكن القول بالاحباط حقاً لزم حسن ذم من احسن الى غيره بانواع الاحسان كما لو نجى ولده من الغرق او عالجه حتى يشفى من انواع الامراض وسقاه الماء وقد اشرف على التلف من العطش بان كسر له قلماً او وتداً واللازم باطل بالنفرة من ذلك فيكون القول بالاحباط حقاً والجواب المنع من قبح ذمه بل هو ممدوح على احسانه مذموم على اساءته **قال** الخامس وعيد اصحاب الكباير منقطع

اقول في هذا الباب مسئلتان الاولى في وعيد اصحاب الكبيرة والمراد بالكبيرة ما توعد الله عليها بالنار بعينه كالزنا والغصب واللواط وغيرها وعد منها سبعة وقيل سبعون قال ابن عباس هي الى سبعمائة اقرب غير انه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار وقال بعض الاصحاب الذنوب كلها كباير نظراً الى اشتراكها في المخالفة وانما يسمى بعضها صغاير بالنسبة الى ما فوقها فالقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر قال الاصوليون ان الكبيرة والصغيرة يقالان اما بالاطلاق فالذنب الصغير هو ما ينقص عقابه عن الثواب فاعله في كل وقت والذنب الكبير هو ما يزيد عقابه على ثواب فاعله في كل وقت او بالاضافة الى معصيته او طاعة فالذنب الصغير هو الذي

الحواشي: نعم من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره — للمعتزلة الوعيدية لنا — الخامس وعيد اصحاب الكباير منقطع — المستحق ثواباً وعقاباً — للعقاب على الثواب — ان الله لا يغفر ان يشرك به — الاجماع

التاسع عذاب القبر والسؤال والميزان والحساب وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار امور ممكنة واخبر بها قادر على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق تم بها فتكون واقعة يقين

ينقص عقابه عن ثواب تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية في كل وقت والكبير هو الذي يزيد عقابه عن ثواب
تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية في كل وقت وقلنا في هذه الصور في كل وقت لانه لو اختلف الاوقات
لوجب التقييد فيختلف الاسم حينئذ اذا تقرر هذا فاعلم ان المتكلمين اختلفوا في عقاب صاحب هذه الكبيرة
فقالت الوعيدية وهم المعتزلة ومن تابعهم ان عقابهم دائم كالكفر وقالت المرجئة والاشاعرة واصحابنا
الامامية انه منقطع وهو الحق واستدل المصنف رحمه الله على حقيته بوجهين الاول قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتقدير الاستدلال بها ان المطيع بايمانه
اذا فعل المعصية استحق ثوابا وعقابا لما تقدم من بطلان التحابط فاما ان يكونا دائمين او منقطعين
او احدهما دائما والاخر منقطعا والاول باطل لاستلزامه اجتماع الضدين والثاني يلزم منه المطلوب
ضمنا والثالث اما ان يكون المنقطع هو الثواب وهو باطل بالاجماع فتعين انقطاع العقاب وهو المط
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والكبيرة دون الشرك بلا خلاف وحينئذ
نقول سلب الغفران عن الشرك واثبته لما دونه فدل على الفرق بينهما فلو كان عقابه كعقابه لم يبق بينهما
فرق ولم يكن للغفران معنى احتجت الوعيدية على قولهم بالايات الدالة على تخليد الفاسق كقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده فان
له نار جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات قالوا والمراد من الخلود الدوام والجواب المراد من الخلود
المكث الطويل وهو اعم من الدوام وغيره فوجب حمله على المنقطع جمعا بين الادلة وهو المطلوب
المسئلة الثانية في وعيد الكافر واتفق المسلمون كافة على ان الكافر المعاند مخلد في النار واما الكافر
الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق فلم يصل اليه ومات هل يكون مخلدا ام لا فقال الجاحظ والعنبري
انه معذور عند الله تعالى لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال البيضاوي في طوالعه
انه يرجى له عفو الله تم وقال باقي المسلمين انه مخلد كالاول وهو الحق للاجماع وعموم القرآن والخبر
ولان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصل او يموت على الطلب وكلاهما ناج ومحال ان يؤدي الاجتهاد
الى الكفر وغير البالغ في الاجتهاد واما مقلد للكافر او جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر غير معذور

قال السادس عذاب القبر والاخروي **اقول** يشير المصنف الى اثبات امور من احوال يوم القيمة
ورد النقل بها فمنها عذاب القبر وهو امر ممكن ولا استبعاد فيه مع احتمال كونه لطفا للمكلفين

في عذاب القبر

وقد تواتر النقل بوقوعه اما الاخبار فيتعذر حصرها واما القرآن فقد دل عليه آيات الاول قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب دل ذلك صريحا على حصول
عذاب بعد الموت قبل البعث والا لزم التكرار في قوله تعالى في حق نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيمة لان ذلك ليس
عقيب الاغراق وادخال النار قبل يوم القيمة هو عذاب القبر الثالثة قوله تعالى امتنا اثنتين و
احييتنا اثنتين دل ذلك على ان في القبر حيوة وموتا آخر والا لم يكن الاحياء مرتين والاماتة كذلك
ان قلت فعلى هذا يكون الاحياء ثلاثا فلم ذكر مرتين فقط قلت ان التخصيص بالعدد لا ينفي الزايد ولا
يعين ومنها الصراط وهو جسر بين الجنة والنار ادق من الشعر واحد من السيف يتسع للمطيع ويضيق
على العاصي ومنها الميزان والحساب وهما اشارة الى العدل في الجزاء ومنها انطاق الجوارح واليه الاشارة
بقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون ومنها تطاير الكتب واليه
الاشارة بقوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
ومنها احوال الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية الجزاء وانواع اللذات والالام وغير ذلك مما لا عين
رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكل هذه امور ممكنة والله تعالى قادر على كل الممكنات
والصادق اخبر بوقوعها فتكون واقعة وهو المطلوب **قال** السابع يجوز العفو الخ **اقول** لما
لم نقل نحن بوجوب عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في بقعة الامكان فتارة نقول بوقوعه
ويكون منقطعا وتارة نقول بعدم وقوعه وذلك اذا حصل احد ثلاثة امور اما التوبة او العفو
او الشفاعة اما الاول فسيأتي بيانه واما الاخران فهذا البحث معقود لهما فهنا مقامان الاول
في جواز العفو عن الفاسق وقد اتفق على ذلك اصحابنا الامامية والمرجئة والاشاعرة بل ومن
الناس من حكم بوجوب العفو عنه وقالت الوعيدية بامتناع العفو عنه سمعا واختلفوا في جوازه
عقلا فمنعه البغداديون والبلخي وجوزه البصريون والحق جوازه عقلا ووقوعه سمعا اما الاول
فلوجهين الاول ان العفو احسان وكل احسان حسن والمقدمتان ضروريتان لا يفتقران الى
برهان الثاني ان العقاب حقه تعالى فيجوز منه اسقاطه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
لا ضرر عليه في تركه ولا لوم مع انه ضرر بالعبد فتركه احسان اليه وكل ما كان كذلك كان اسقاطه

جايز

جاز بذلك غاية في الاحسان قطعاً ان قلت هذا معارض بوجهين الاول ان العلم بالعفو اغراء للمكلف بفعل القبيح فيكون قبيحاً الثاني انه ملزوم للقبح لانه يلزم الكذب في الوعيد والكذب قبيح فيكون قلت الجواب عن الاول انه لم نقل بقطعيته حتى يلزم الاغراء مع انه معارض بالتوبة فان العقاب يسقط بها مع انه لا اغراء معها اتفاقا لعدم تيقن حصولها وعن الثاني انه معارض بخلف الوعد وهو الحتم العذاب بلزوم للكذب في الوعد فما اجبتم به فهو جوابنا واما الثاني وهو وقوع العفو سمعاً فلوجهين الاول قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وجه الاستدلال ان على ههنا يفهم منها معنيان احدهما التعليل كما يقال ضرب زيد على عصيانه اي لاجل عصيانه وثانيهما على الحال كما يقال رايت زيدا على شربه اي في حال شربه والاول غير مراد في الاية اتفاقاً فبقي الثاني فيكون معناه انه لذو مغفرة للناس على ظلمهم خرج من ذلك الكفر بالاجماع فبقي الباقي على عمومه وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاستدلال من وجهين احدها انه اخبر انه يغفر ما دون الشرك فاما ان يكون مع التوبة او بدونها والاول باطل لعدم الفرق حينئذ من الشرك مع التوبة فتعين الثاني وهو ان يكون مغفورا بدون التوبة فيكون واقعاً لوجوب وقوع ما اخبر الله تعالى بوقوعه وهو المطلوب ولا يمكن ان يقال ان عدم غفران الشرك مع التوبة وغفران ما دونه مع التوبة لخروج الكلام عن النظم الصحيح وثانيهما انه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشية فوجب ان لا يكون مشروطا بالتوبة لان الغفران بالتوبة واجب عند الخصم ولا شيء من الواجب بمعلق بالمشية المقام الثاني ان الشفاعة من النبي عم ثابتة في حق الفاسق فيكون عقابه ساقطاً بها فيكون معفواً وهو المطلوب اما ثبوت الشفاعة فلوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والفاسق مومن لما يجيء فوجب دخوله فيمن يستغفر له النبي وهذا الامر اما على سبيل الوجوب كما يقوله الوعيدية او لهما معا والثاني باطل والا لزم اذا سئلنا الله تعالى زيادة درجة النبي او اكرامه ان تكون شافعين له والاخر باطل بالاجماع كالملزوم مثله والاول والثالث يستلزم المطلوب قال البحث التاسع

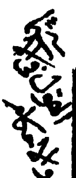
في التوبة الخ **اقول** في هذا البحث مسائل الاول في بيان حقيقة التوبة اذ التصديق مسبوق
بالتصور فتوقف البحث فيها على تصور حقيقتها فنقول ذهب ابو هاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم
على فعل المعصية ماضيا والعزم على تركها مستقبلا فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص و
قال قوم ان حقيقتها هي الندم الخاص اي على فعل المعصية الماضية واما العزم فغير داخل في حقيقتها
ثم اختلفوا في العزم حيث انه غير داخل هل هو شرط او لازم فقال بعضهم انه شرط وقال محمود الخوارزمي
انه غير شرط ويمكن ان يكون لازما فيحصل من هذا الكلام ان النادم غير العازم ليس بتائب اتفاقا
وانما الخلاف في ان عدم توبته لزوال جزء التوبة او لزوال شرطها او لزوال لازمها وقد عرفت الاقوال
كما حكيناه وكذلك وقع الاجماع الى ان العازم غير النادم ليس بتائب وحينئذ الخلاف في ذلك لا يجدي
نفعا طائلا وتحقيق الحال انه لا بد في التوبة من ندم على الماضي وترك في الحال وعزم على عدم
العود في الاستقبال وح حينئذ يجوز ان يجعل العزم جزءا او شرطا او لازما ولا يضر ذلك من حيث
المعنى ويظهر من كلام المص اختيار قول ابي هاشم ولكل قوم حجة على مذهبهم هي بالمطولات اشبه
الثانية هل التوبة واجبة من جميع الذنوب كبائرا وصغائرا او عن الكبائر لا غير ذهب اصحابنا الامامية
وعلي الجبائي الى الاول وذهب ابو هاشم الى الثاني احتج اصحابنا بان التوبة دافعة لضرر معلوم
او مظنون وكل ما كان كذلك فهو واجب ولانها اما عن فعل محرم او ترك واجب وهما قبيحان
وكل قبيح يجب تركه ولعموم قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا والامر للوجوب وهو المطلوب
حجة ابي هاشم ان التوبة انما يجب لدفع الضرر وهو غير حاصل في الصغائر والجواب المنع من عدم
حصول الضرر فيها الثالثة في اقسام التوبة اعلم ان التوبة اما عن ذنب في حق الله تع او عن حق
ادمي فان كان الثاني فاما ان يكون ذلك الذنب ظلما او ضلالا فان كان الاول فاما ان يكون حقا
ماليا او دما او عرضيا فان كان الاولين لم يتحقق التوبة الا بالخروج الى المستحق او ورثته من ذلك
المال او تسليم نفسه للقصاص والاستيهاب والعفو والعزم على ذلك مع تعذره وان كان
الثالث فان كان قد بلغ المغتاب انه ثبت عوضه ام لا فان كان الاول فلا بد من العذر اليه والا
منه وان كان الثاني فالندم على ذلك وروي انه يستغفر له كلما ذكره وان كان الثاني وهو ان يكون اضلالا
فلا ينفع التوبة الا بعد ان يبين له ان قوله ذلك باطل وان كان في حق الله تعالى فاما ان يكون

عن فعل

عن فعل القبيح كشرب الخمر مثلاً فيكفي فيه الندم والعزم المتقدمان او ترك واجب فاما ان يكون وقته باقياً فالتوبة منه فعله كالزكوة والحج وعرج رفته فاما ان يجب قضائه كالصلوة اليومية فالتوبة الا بالقضاء والا يجب كصلوة العيدين فالتوبة الندم المتقدم الرابعة هل تصح التوبة من قبيح دون قبيح ام لا ذهب ابو علي الجبائي الى الاول وذهب ابنه ابو هاشم الى الثاني ونقل هذا القول قاضي القضاة عن امير المؤمنين ع واولاده كعلي بن موسى الرضا عليهما السلام احتج ابو علي بان لو لم تصح التوبة من قبيح دون قبيح لم تصح الاتيان بواجب دون واجب واللازم باطل بالاجماع فان من صام ولم يصل يصح صومه بلا خلاف بيان الملازمة ان القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه واذا لزم من اشتراك القبايح في العلة ان لا يصح التوبة من بعضها دون بعض لزم من اشتراك الواجبات ذلك ايضاً احتج ابو هاشم بانه يجب التوبة عن القبيح لقبحه وكلما كان كذلك لم يصح من البعض اما الصغرى فلان جهة المنع منه والصرف عن فعله فيكون ذلك هو المقصود بالندم والترك ولان من ترك شرب الخمر لاضراره ببدنه لا يعد تائباً وكذلك من تاب عن القبيح خوفاً من النار ولولا خوفه لم يتب لم يعد تائباً واما الكبرى فان القبيح مشترك في الجميع واذا كانت العلة مشتركة فاذا تاب عن البعض خاصة لكشف ذلك عن كونه تائباً عن القبيح لا لقبحه وهو باطل لما تقدم واجاب عن حجة ابيه ان الفرق حاصل بين الفعل والترك وذلك من اكل الرمانة لحموضتها لا يجب عليه ان يأكل كل رمانة حامضة بخلاف من قال لا اكل الرمانة لحموضتها فانه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة والا لكشف اكله لشيء منها انه لم يترك الرمانة لحموضتها واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان القبايح مقولة بالشدة والضعف وهي مختلفة جهات قبحها وان كانت مشتركة في مطلق القبيح وحينئذ نقول اذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة في جهة قبحه وجب توبته عن ذلك القبيح الاخر ولا يلزم توبته عن غيره من القبايح التي ليست مشاركة في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاعراض ولهذا لو اسلم يهودي مصر على صغيرة ويندم على كفره خاصة فان توبته مقبولة اجماعاً ولهذا نيا ول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام الخامسة لا خلاف في ان التوبة مقبولة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولا خلاف في ان العقاب يسقط مع قبولها لقوله ويعفو عن السيئات واختلف في ان سقوط العقاب عندها هل هو واجب او تفضل من الله تعالى

قالت المعتزلة بالاول والمرجئة واصحابنا الامامية بالثاني وقال الاوايل ان التعلق
بالجسمانيات هما يوجب التعذيب لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها
فالتوبة ندم عن ذلك التعلق واقلاع عنه فهو مسقط للعقاب ولا بد منه على التفات
النفس الى المعقولات احتج المص على مذهب الاصحاب بانه لو وجب سقوط العقاب
بها لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والتالي بط فالمقدم مثله اما الشرطية
فظاهرة واما بطلان الاول من قسمي التالي فلانه لو وجب قبولها لكان من اساء
الى غيره بانواع الاساءة مثل ان قتل ولده وانهب امواله ثم اعتذر اليه من تلك الاساءة
العظيمة وجب قبوله عذره ولو لم يقبل عذره كان مذموما عند العقلاء وهو بط بل
يحسن عدم قبول عذره ويحسن الاعراض عنه فلا يكون قبولها واجبا واما الثاني
فلانه لو كان كثرة ثوابها مسقطا لعقابها لزم الاحباط وهو بط لما تقدم احتجت
المعتزلة بانه لو لم يجب سقوط العقاب لم يحسن تكليف العاصي بعد عصيانه واللازم
بط بالاجماع فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو كلف لكان تكليفه اما لفائدة والثاني
بط اجماعا ولما تقدم من كونه تعالى يفعل الغرض والاول اما ان تكون حصول الثواب
او غيره والثاني بط اجماعا ايضا ولما تقدم من كون الغرض من التكليف التعريض
للثواب والاول بط والا لزم اجتماع المتنافيين وذلك لانه على تقدير عدم سقوط
وجوب العقاب يكون ممكن الحصول فلنفرضه واقعا وهو دائم فلو وصل اليه الثواب
الدائم ايضا لزم اجتماع المتنافيين وهو مح والجواب انا نختار ان التكليف لفائدة هي
الثواب واجتماع المتنافيين لازم على تقدير دوام عقاب الفاسق وقد ابطلناه ثم انه
يمكن التخلص على تقدير ثبوت العقاب بامرين الاول حصول العفو عن عقابه لما دللنا
عليه الثاني ان يفعل العاصي طاعات كثيرة تزيد على معاصيه بحيث تكفرها على قول
المص وحينئذ يحسن تكليفه وهو المط **قال** في الاسماء والاحكام **اقول** لما
ذكر ان الثواب والعقاب منه دائم ومنه منقطع شرع في بيان هذه الاقسام فقال البحث
العاشر في الاسماء والاحكام ولم يذكر في هذا البحث سوى الاسماء ولكن الاحكام يمكن

القول في الاسماء والاحكام



معرفتها ضمنا مما سبق وقد ذكر في هذا البحث اربعة اسماء الايمان والكفر والفسق والنفاق الاول الايمان ولا شك انه في اللغة التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق واما في الاصطلاح فقد اختلف في تفسيره على اقوال الاول قالت الكرامية انه الاقرار بالشهادتين لقوله عم امرت بان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فالجواب ان هذا هو الاسلام وهو غير الايمان اذ هو اعم منه لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولذلك اشار في تمام الحديث المذكور الى انه الاسلام لقوله فاذا قالوا ذلك حقنوا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله الثاني جهم ابن صفوان وابو الحسين الاشعري وبعض الامامية انه المعرفة لما ورد ان اول الدين معرفته وفي هذا نظر لانه لو كان المعرفة فقط لم يقل سبحانه فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وكذلك قوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وكذا قال موسى لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فاثبت في هذه الآيات المعرفة ونفى الايمان فلا تكون هي الايمان الثالث قال ابو علي الجبائي وابنه انه فعل الواجبات وترك المحرمات لظواهر آيات واخبار تدل على ذلك الرابع قال قدماء المعتزلة انه عمل الجوارح من انواع الطاعات واحتجوا على ذلك بان فاعل الحرام وتارك الواجب يخزى ولا شيء من المؤمن بمخزى ينتج من الشكل الثاني لا شيء من فاعل المحرم وتارك الواجب بمؤمن وهو المطلوب اما الصغرى فلان احد اقسام قاطع الطريق وهو ممن يدخل النار لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يصلبوا او يقتلوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه والجواب بالمنع من انحصار العذاب العظيم في دخول النار لجواز نوع آخر من العذاب سلمنا لكن لم يجوز ان يكون مختصا بالكفار لان الآية فيمن كان يحارب الله ورسوله والمؤمن لا يحارب الله ورسوله غالبا سلمنا لكن لا نسلم ان نفي الخزي عن كل المؤمنين لانه مقيد في الآية بالمصاحبين للنبي فلا يعم غيرهم ثم ان الذي يدل على ان الايمان ليس عمل الصالحات واجتناب المقبحات ولا امر هي داخلة فيه وجهان الاول قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قيد الايمان بنفي الظلم فلا يكون نفس الظلم نفس الايمان ولا جزء منه لئلا يلزم التكرار كذا قيل

الشیٔ غیر ذلك الشیٔ الثانی قوله تعالی الذین امنوا وعملوا الصالحات عطف عملوا الصالحات
علی الایمان فلو کان نفس الایمان او جزءه لزم عطف الشیٔ علی نفسه او عطف الجزء علی الکل
وکلاهما غیر معهود فی کلام الحکیم الخامس قال اکثر السلف انه اعتقاد بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالارکان وهو مذهب شیخنا المفید رحمه الله وفی هذا نظر یعلم مما تقدم وقال صاحب
المنهاج شیخنا سالم بن محفوظ والمحقق الطوسی نصیر الدین فی تجریده والمصنف فی المناهج وهنا
انه التصدیق بالقلب واللسان معا واستدلوا بانه لغة التصدیق فیجب ان یکون فی الشرع
کذلك والا لزم النقل وهو خلاف الاصل وایضا لو نقل فی الشرع الی شیٔ لکان ذلك معلوما
کغیره من المنقولات الشرعیة ولیس ثم ذلك التصدیق ولا یجوز ان یکون هو المعرفة القلبیة
فقط لقوله تعالی فلما جاءهم ما عرفوا کفروا به ولقوله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ولا
التصدیق اللسانی لقوله تعالی قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولا
شك انهم کانوا مصدقین بالسنتهم فیکون عبارة عنهما معا وهو المط وفیه نظر فان الایمان
عرض وکل عرض لا بد له من محل یقوم به ولا شك انه تعالی لما اضافه الی محله اضافه الی
القلب کقوله تعالی الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان وقال اولئك کتب فی قلوبهم الایمان وقوله
فمن یرد الله ان یشرح صدره للاسلام واراد بالصدر القلب ولو کان التصدیق اللسانی
جزءً منه لم یصح ذلك لعدم حلول اللسان فی القلب اطلاقا اسم الحال علی المحل ولو کان التصدیق
ذلك اللسانی جزءً منه لم یصح لعدم دخول اللسان فی القلب السادس قال بعض اصحابنا
الامامیة والاشعریة انه التصدیق القلبی فقط واختاره ابن نوبخت وکمال الدین میثم فی
قواعده وهو الاقرب لما قلناه من انه لغة التصدیق ولما ورد نسبته الی القلب عرفت ان المراد
به التصدیق القلبی لا ای تصدیق کان بل بتصدیق الرسول فی کل ما علم بالضرورة مجیئه به
ولا یجوز حمله علی غیره دفعا للاشتراك والمجاز ویکون النطق باللسان مبینا للظهور والاعمال
الصالحات ثمرات مؤکدة له اذا تقرر هذا فههنا فوائد بیان الاول ان الایمان هل یقبل
الزیادة والنقصان ام لا فنقول لما کان عندنا عبارة عن التصدیق القلبی او القلبی واللسانی
بکل ما جاء به الرسول کان عبارة عن امر واحد لا یقبل زیادة ولا نقصانا واما

عند المعتزلة لما كان عبارة عن الاعمال الصالحات وترك الاعمال الطالحة ولاجرم كان قابلا للزيادة
والنقصان بحسب كثرة الاعمال وقلتها الثانى فاعل الكبيرة هل هو مومن ام لا فنقول الحق عندنا
انه مومن لان الايمان هو التصديق ولاشك انه مصدق لانه الغرض وهو مذهب الاشعرية
واصحاب الحديث وقال الحسن البصرى انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه
كافر وقالت الازارقة من الخوارج انه مشرك وذهب المعتزلة انه لا مومن ولا كافر اما انه غير
مومن فلانه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصى بالشهادتين واما انه غير كافر
فلاقراره ولاقامة الحدود عليه ودفنه فى مقابر المسلمين وبغسله عند موته وقال له منزلة بين المنزلتين
اى بين منزلة الايمان والكفر الثالث الكفر وهو لغة الستر ومنه سمى الزارع كافرا لانه يستر الحب
تحت الارض واصطلاحا هو انكار ما علم ضرورة مجيئ الرسول وقال القاضى هو الجحد بالله وقالت
المعتزلة انه فعل القبيح والاخلال بالواجب فعلى هذا هل يكفر احد من اهل القبلة ام لا فعندنا
لا نكفر احد منهم اللهم الا اذا دافع النص على امير المومنين ع فانهم كفره عند جمهور اصحابنا والمعتزلة
الذين تقدموا على ابى الحسين كفروا الاشاعرة لقولهم بالصفات ونسبة الافعال الى الله
تعالى واما المشبهة فقد كفرهم الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة وهو الحق لاعتقادهم ان واجب الوجود
جسم وكل جسم محدث الثالث الفسق لغة الخروج عن الشيء وسميت الفارة فويسقة لخروجها
من بيتها واصطلاحا الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر الرابع النفاق وهو لغة ابطان
الشخص خلاف ما يكاد منه ومنه النافقاء وهو احد حجر اليربوع يكتمها ويظهر غيرها
وهو موضع ترققه فاذا اتى من قبل القاصعات ضرب النافقاء براسها فانفق اى خرج
واصطلاحا هو اظهار الايمان وابطان الكفر اعاذنا الله واياكم من الكفر والفسق والنفاق
وختم لنا بالايمان اذا ارقى الفراق وصارت الاعمال قلائد فى اعناق والان نسئل ان يصلى
على اطيب الاعراق واشرف الخلق على الاطلاق محمد واله الهادى الى مكارم الاخلاق
وان يجعل ما سترناه ذخرا لنا يوم اللقاء وعدة نذخرها لوقت الجزاء وان يصير ما
سودناه من هذه الاوراق نورا يشرف فى صحايف الاعمال وسببا لنجاتنا من سوء
النكال وشدائد الاحوال والمسؤل ممن وقف عليه وصوب نظر الميزان يصلح

ماعسى ان يبدو من الطغيان في الكلام او السهو والنسيان في النظام فاني للقصور معترف
وللخطاء لمقترف ولنختم كتابنا بدعاء شريف ختم به بعض الفضلاء بعض كتبه
ونقله عن اكابر اهل البيت ع ونحن نقلناه عن شيخنا السعيد ابي
جعفر الصدوق محمد بن بابويه باسناده عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم وهو يا من اظهر الجميل وستر القبيح يا من لا يؤاخذ با
لجريرة ولم يهتك الستر يا عظيم العفو يا حسن التجاوز
يا واسع المغفرة ويا باسط اليدين بالرحمة يا مفرج
الكربات ويا مقيل العثرات يا كريم الصفح يا
عظيم المن يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها
يا رباه يا سيداه يا غاية رغبتنا يا الله
يا الله يا الله اسئلك ان تصلي على
محمد وآل محمد وان لا تشوه خلقي
بالنار وان تفعل بي ما انت
اهله ولا تفعل بي ما انا
اهله والحمد لله وحده
والصلوة على
من لا نبي
بعده
والدوام

وقد تم طبع هذا الكتاب المستطاب بامر جناب الحاج شيخ علي المحلاتي الحائري والآقا ميرزا محمد الشيرازي الملقب بالملك الكتاب في بمبئي سنة [illegible]

صورة ما كتبه المصنف تغمده الله برحمته وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن
حسين بن محمد بن محمد السيوري الاسدي عفى الله عنه وغفر له ولوالديه ولمعلميه
ولمن تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين وكان الفراغ من تصنيفه آخر نهار الخميس الحادي والعشرين
من شعبان المعظم سنة اثنين وتسعين وسبعمائة ٧٩٢ من الهجرة النبوية ربنا اختم بالخير والحمد لله رب العالمين.